Umberto Eco (n. 1932).

Licenţiat în filosofic; profesor de semiotică la Universitatea din Bologna. Lucrările sale acoperă domenii foarte diverse, de la estetica medievală la arta de avangardă şi de la fenomenele „culturii de masă” la formularea unei teorii semiologice coerente. Dintre studiile sale de eseistică, citǎm: *Opera deschisă, Tratat de*

semiotică generală. Lector in fabula. În 1980 debutează în proză cu *Numele trandafirului,* urmat de *Pendulul lui Foucault* şi *Insula din ziua de ieri.* De acelaşi autor, la Editura Polirom a apărut: *În ce cred cei care nu cred* (în colaborare cu Carlo Maria Martini).

This book is part of the internaţional series **The Making of Europe** of which Jacques Le Goff is the General Editor and C.H. Becksche Verlagsbuchhandlung in Munich – Germany, Blackwell Publishers Oxford – UK, Editorial Critica in Barcelona – Spain, Gius – Laterza & Figli in Rome – Italy, Editions du Seuil in Paris – France are the original Publishers. By arrangement of the Literary Agency Eulama, Rome – Italy.

Umberto Eco, *La ricerca della lingua perfetta*
© 1993, Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari. The Romanian language edition arranged through the mediation of Eulama Literary Agency
© 2002 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere **www.polirom.ro**
Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale:
ECO, UMBERTO
În căutarea limbii perfecte I Umberto Eco;
trad. din lb. italiană de Dragoş Cojocaru – Iaşi: Polirom, 2002
304 p.; 21 cm (Construcţia Europei)
Bibliogr.
Index.
ISBN: 973-683-782-3
I. Cojocaru, Dragoş (trad.) 81 Printed in ROMÂNIA
CONSTRUCŢIA EUROPEI

UMBERTO ECO

ÎN CĂUTAREA LIMBII PERFECTE

Traducere din limba italiană de *Dragoş Cojocaru*

POLIROM
2002

CUPRINS

Cuvânt înainte .....

Introducere .....

1. De la Adam la *confusio linguarum* .....

Facerea doi, zece, unsprezece .....

Înainte şi după Europa .....

Efecte colaterale .....

Un model semiotic de limbă naturală .....

2. Pansemiologia cabalistică .....

Lectura Torei .....

Combinatoria cosmică şi cabala numelor .....

Limba-mamă .....

3. Limba perfectă a lui Dante .....

Latina şi limba populară .....

Limbi şi acte de vorbire .....

Primul dar al lui Adam .....

Dante şi gramatica universală .....

Limba populară ilustră .....

Dante şi Abulafia .....

4. *Ars magna* a lui Raimundus Lullus .....

Elemente de artă combinatorie .....

Alfabetul şi cele patru figuri .....

Arbor scientiarum .....

Concordia universală la Cusanus .....

5. Ipoteza monogenetică şi limbile-mamă .....

Întoarcerea la ebraică .....

Utopia universalistă a lui Postel .....

Frenezia etimologică .....

Convenţionalism, epicureism, poligeneză .....

Limba pre-ebraică .....

Ipotezele naţionaliste .....
Ipoteza indo-europeană .....
Filosofi potrivnici monogenetismului .....
Un vis persistent .....
Noi perspective monogenetice .....
6. Cabalism şi lullism în cultura modernă .....
Numele magice şi ebraismul cabalistic .....
Cabalism şi lullism în steganografii .....
Cabalismul lullian .....
Bruno: combinatorie şi lumi infinite .....
Cânturi şi dicţiuni infinite .....
7. Limba perfectă a imaginilor .....
Hieroglyphica lui Horus Apollon .....
Alfabetul egiptean .....
Egiptologia lui Kircher .....
Chineza lui Kircher .....
Ideologia kircheriană .....
Critica ulterioară .....
Calea egipteană şi calea chineză .....

Imagini pentru extratereştri .....
8. Limba magică .....
Câteva ipoteze .....
Limba magică a lui Dee .....
Perfecţiune şi secret .....
9. Poligrafiile .....
Poligrafia kircheriană .....
Beck şi Becher .....
Primele semne ale unei organizări a conţinutului .....
10. Limbile filosofice *a priori* .....
Bacon .....
Comenius .....
Descartes şi Mersenne .....
Dezbaterea engleză pe tema caracterului şi a trăsăturilor ..
Primitivele şi organizarea conţinutului .....
11. George Dalgarno .....
12. John Wilkins .....
Tabelele şi gramatica .....
Caracterele reale .....

Dicţionarul: sinonime, perifraze, metafore ……
O clasificare deschisă? ……
Limitele clasificării ……
Hipertextul lui Wilkins ……
13. Francis Lodwick ……
14. De la Leibniz la *Encyclopedie* ……
Caracteristica şi calculul ……
Problema primitivelor ……
Enciclopedia şi alfabetul gândirii ……
Gândirea oarbă ……
I Ching şi sistemul numeric binar ……
Efecte colaterale ……
„Biblioteca” leibniziană şi *Enciclopedia* ……
15. Limbile Filosofice de la Iluminism şi până astăzi …
Proiectele secolului al XVIII-lea ……
Epoca târzie a limbilor filosofice ……
Limbaje spaţiale ……
Inteligenţa Artificială ……
Câteva fantome ale limbii perfecte ……

16. Limbile internaţionale auxiliare .....
Sistemele mixte .....
Babelul limbilor *a posteriori* .....
Esperanto .....
O gramatică optimizată .....
Obiecţii şi contra-obiecţii teoretice .....
Posibilităţile „politice” ale unei LIA .....
Limitele şi efabilitatea unei LIA .....
17. Concluzii .....
Reevaluarea fenomenului Babel .....
Traducerea .....
Darul lui Adam .....

Bibliografie .....

CUVÂNT ÎNAINTE

Europa se construieşte. Iată o mare speranţă, care se va înfăptui numai dacă se va ţine seama de istorie: o Europă fără istorie ar fi orfană şi nenorocită. Pentru că ziua de astăzi se trage din cea de ieri, iar ziua de mâine este rodul trecutului. Un trecut ce nu trebuie să paralizeze prezentul, ci să-l ajute să fie diferit în fidelitate şi nou în progres. Între Atlantic, Asia şi Africa, Europa noastră

există cu adevărat de o vreme extrem de îndelungată, desenată de geografie şi modelată de istorie, încă din timpurile când grecii i-au dat numele pe care-l poartă. Viitorimea trebuie să se sprijine pe aceste moşteniri care, încă din Antichitate, ba chiar din preistorie, au îmbogăţit Europa treptat, făcând-o extraordinar de creativă în unitatea şi în diversitatea ei, inclusiv într-un context mondial mai amplu.

Seria „Construcţia Europei" apare din iniţiativa a cinci edituri de limbi şi naţionalităţi diferite (Beck din Munchen, Basil Blackwell de la Oxford, Critica din Barcelona, Laterza de la Roma şi Bari şi Seuil de la Paris) şi urmăreşte să arunce lumină asupra construirii Europei şi a punctelor de forţă din cursul acesteia ce nu trebuie uitate, fără a disimula dificultăţile moştenite din trecut, în tendinţa lui către unitate, continentul a trăit discordii, conflicte, divizări şi contradicţii interne. Această serie nu le va ascunde; angajarea în mişcarea europeană trebuie realizată în deplina cunoaştere a trecutului şi, de asemenea, în perspectiva viitorului. De aici titlul „activ" al seriei. De fapt, nu ni se pare că a sosit timpul pentru a scrie o istorie sintetică a Europei. Lucrările pe care le propunem aparţin celor mai buni istorici din zilele noastre, inclusiv neeuropeni, fie că sunt sau nu deja afirmaţi. Ei vor aborda problemele esenţiale ale istoriei Europei în diferite domenii – economic, politic, social, religios, cultural – sprijinindu-se pe îndelungata tradiţie istoriografică ce se întinde de la Herodot până la noile concepţii elaborate în Europa în cursul secolului XX, şi mai cu seamă în ultimele decenii, concepţii care au reînnoit în profunzime ştiinţa istoriei. Mulţumită dorinţei lor de claritate, aceste eseuri sunt accesibile inclusiv publicului larg.

Ambiţia noastră este de a aduce elemente de răspuns la marile întrebări ce stau în faţa celor care construiesc şi care vor construi Europa şi, de asemenea, în faţa tuturor celor ce se interesează de Europa: „Cine suntem? De unde venim? Încotro ne îndreptăm?".

Jacques Le Goff coordonator

Cu siguranţă, eu nu vă voi putea sfătui niciodată să urmaţi ideea bizara ce v-a încolţit în minte, de a vă bate capul pe tema limbii universale.

FRANCESCO SOAVE,

Reflecţii pe tema instituirii unei limbi universale, 1774.

1.

DE LA ADAM LA *CONFUSIO LINGUARUM*

Facerea doi, zece, unsprezece

Faţă de foarte multe alte istorii, a noastră are avantajul de a putea începe cu începutul.

Întâi de toate vorbeşte Dumnezeu, care, creând cerul şi pământul, spune: „Să fie lumină”. Numai după acest cuvânt divin „a fost lumină” *(Facerea* 1, 3-4). Creaţia se petrece printr-un act de vorbire, şi doar numind lucrurile pe care treptat le creează Dumnezeu le conferă un statut ontologic: „Dumnezeu a numit lumina zi, iar întunerecul l-a numit noapte […] (şi) a numit întinderea cer”.

În 2, 16-17 Domnul îi vorbeşte pentru prima oară omului, punându-i la dispoziţie toate bunurile din paradisul terestru şi poruncindu-i să nu mănânce din fructul arborelui binelui şi răului. Este neclar în ce limbă îi vorbeşte Dumnezeu lui Adam, iar o mare parte a tradiţiei se va gândi la un soi de limbă prin iluminare interioară, în care Dumnezeu, ca de altfel şi în alte pagini alte Bibliei, se exprimă prin fenomene atmosferice, tunete şi fulgere. Dar dacă aşa trebuie să se înţeleagă, se conturează aici cea dintâi posibilitate a unei limbi care, intraductibilă în termenii unor idiomuri cunoscute, este totuşi înţeleasă de cel ce o ascultă, printr-un dar ori printr-o stare de graţie aparte.

În acest moment, şi numai în acest moment, Dumnezeu „a făcut din pământ toate fiarele câmpului şi toate păsările cerului; şi le-a dus la om ca să vadă cum avea să le numească; şi orice nume pe care-l dădea omul fiecărei vieţuitoare, acela-i era numele”. Interpretarea acestui fragment este extrem de delicată. De fapt, cu siguranţă, aici apare o temă comună şi altor religii şi mitologii, aceea a Nomotetului, altfel spus a primului creator al limbajului, însă nu e limpede pe ce temeiuri a numit Adam animalele, iar versiunea *Vulgatei,* pe care s-a format cultura europeană, nu face nimic pentru a rezolva această ambiguitate. Căci, dimpotrivă, ea continuă spunând că Adam a numit diferitele animale *nominibus suis,* iar traducând „cu numele lor” nu se rezolvă nimic: înseamnă că Adam le-a numit cu numele ce le reveneau prin vreun drept extralingvistic sau cu numele pe care acum (pe baza convenţiei adamice) noi le atribuim lor? Fiecare nume dat de Adam este numele pe care *trebuia* să-l aibă animalul din cauza naturii sale sau acela pe care Nomotetul a hotărât în mod arbitrar să i-l atribuie, *ad placitum,* instaurând astfel o convenţie?

Să trecem acum la *Facerea* 2, 23, unde Adam o vede pentru prima oară pe Eva. Aici Adam spune (şi pentru prima oară este citat un discurs al său): „Iată în sfârşit aceea care este os din oasele mele şi carne din carnea mea! Ea se va numi *virago* [aşa traduce *Vulgata* cuvântul *ishshah,* femininul lui *ish,* «om»]”. Dacă ţinem seama că în *Facerea* 3, 20 Adam îşi numeşte soţia Eva, care înseamnă „viaţă”, mamă a celor vii, ne-am pomeni nu dinaintea a două denumiri cu totul arbitrare, ci a unor nume „potrivite”.

Facerea reia, într-un mod mai explicit, tema limbilor la 11, 1 şi *urm*. După Potop, „tot pământul avea o singură limbă şi aceleaşi cuvinte”, însă trufia îi îndeamnă pe oameni să voiască a se întrece cu Domnul şi să vrea a construi un turn care să ajungă până la cer. Ca să pedepsească trufia şi să împiedice construirea turnului, Domnul hotărăşte: „Să Ne pogorâm şi să le încurcăm acolo

limba, ca să nu-şi mai înţeleagă vorba unii altora […]. De aceea cetatea a fost numită Babel, căci acolo a încurcat Domnul limba întregului pământ, şi de acolo i-a împrăştiat Domnul pe toată faţa pământului”. Faptul că mai mulţi autori arabi *(cf.* Borst, 1957-1963, I, II, 9) consideră că amestecul s-a petrecut din motive traumatice la vederea prăbuşirii, cu siguranţă groaznice, a turnului nu schimbă nimic nici din această povestire, nici din acelea din alte mitologii care, în maniere parţial diverse, subliniază că pe lume există limbi diferite.

Povestită astfel însă, istoria noastră e incompletă. Am trecut cu vederea *Facerea* 10, unde, vorbind de răspândirea fiilor lui Noe după potop, în legătură cu seminţia lui Iafet se spune că „de la ei se trag popoarele din ţările de pe malul mării, după ţinuturile lor, după limba fiecăruia, după familiile lor, după seminţiile lor” (10, 5). Cu nişte cuvinte aproape similare, acest concept e întărit pentru fiii lui Ham (10, 20) şi ai lui Sem (10, 30). Cum să înţelegem această pluralitate de limbi înainte de Babel? Dar *Facerea* 11 e dramatică, puternică din punct de vedere iconologic, drept dovadă stând bogăţia reprezentărilor pe care Turnul le-a inspirat de-a lungul veacurilor. Trimiterile din *Facerea* 10 sunt însă aproape parenetice şi, cu siguranţă, prezintă mai puţină teatralitate. Desigur că, în cursul tradiţiei, atenţia s-a îndreptat asupra episodului amestecului babelic, iar pluralitatea limbilor a fost resimţită ca efectul tragic al unui blestem divin. Atunci când nu a fost trecută cu vederea, *Facerea* 10 a fost, pentru multă vreme, redusă la rangul unui episod marginal: nu a fost vorba de o înmulţire a limbilor, ci de o diferenţiere de dialecte tribale.

Dar dacă *Facerea* 11 e uşor de interpretat (la început exista o singură limbă, iar apoi vor fi, după cum va vrea tradiţia, şaptezeci sau şaptezeci şi două), ea constituind, prin urmare, punctul de plecare pentru toate visele de „restituţie” a limbii adamice, *Facerea* 10 conţinea unele virtualităţi explozive. Dacă limbile se diferenţiaseră după Noe, de ce nu s-ar fi putut diferenţia şi mai înainte? Iată o

lipsă a mitului babelic. Dacă limbile nu s-au diferenţiat ca pedeapsă, ci printr-o tendinţă naturală, de ce să înţelegem amestecul lor ca o nenorocire?

Din când în când, în cursul istoriei noastre, cineva va stabili o opoziţie între *Facerea* 10 şi *Facerea* 11, cu rezultate mai mult sau mai puţin explozive, în funcţie de vremuri şi de poziţiile teologico-filosofice.

Înainte şi după Europa

În mai multe mitologii şi teogonii apare o povestire care explică multiplicitatea limbilor (Borst 1957-l963, I, 1). Însă una e să ştii că există mai multe limbi şi alta e să consideri că această rană trebuie lecuită prin găsirea unei limbi perfecte. Pentru a căuta o limbă perfectă, trebuie să ştii că propria ta limbă nu este astfel.

Să ne limităm, cum am hotărât, la Europa. Grecii din perioada clasică cunoşteau popoare care vorbeau limbi diferite de a lor, însă le numeau *barbaroi,* adică fiinţe care îngăimau vorbind într-un fel de neînţeles. În semiotica lor bine articulată, stoicii ştiau prea bine că dacă în greacă un sunet dat corespundea unei idei, acea idee era cu siguranţă prezentă şi în mintea unui barbar, însă barbarul nu cunoştea raportul dintre sunetul grecesc şi ideea proprie şi prin urmare, din punct de vedere lingvistic, chestiunea lui era irelevantă.

Filosofii greci identificau în limba greacă limba raţiunii, iar Aristotel îşi alcătuieşte lista de categorii pe temeiul categoriilor gramaticale din greacă. Nu că asta ar însemna o afirmare explicită a primordialităţii limbii greceşti; pur şi simplu, gândirea era identificată cu propriul vehicul natural, *Logos* era gândirea, *Logos* era şi vorbirea. Despre vorbirile barbarilor se ştiau puţine lucruri şi, prin urmare, în ele nu se putea gândi, chiar dacă se admitea, de exemplu, că egiptenii elaboraseră o ştiinţă proprie şi străveche; despre ea se ştia însă numai prin intermediul unor discursuri transmise în greacă.

Apoi, o dată cu expansiunea civilizaţiei greceşti, limba greacă dobândeşte un nou statut, mai puternic. Dacă

înainte existau aproape tot atâtea variante de greacă câte texte erau (Meillet 1930: 100), în epoca ulterioară cuceririlor lui Alexandru cel Mare se răspândeşte o limbă greacă comună, aşa-numita *koine.* Aceasta nu va fi numai limba în care se vor scrie operele lui Polybios, Strabon, Plutarh şi Aristotel, ci limba transmisă de şcolile de gramatică, ea devenind treptat limba oficială a întregii zone mediteraneene şi orientale atinse de cucerirea lui Alexandru şi supravieţuind pe timpul dominaţiei romane ca limbă a culturii. Vorbită chiar de patricienii şi de intelectualii romani, precum şi de cei implicaţi în comerţ, în călătorii, în diplomaţie, în dezbaterea ştiinţifică şi filosofică în lumea cunoscută, greaca devine limba în care se transmit primele texte ale creştinismului (evangheliile şi traducerea Septuagintei, secolul al III-lea î.Cr.) şi dezbaterile teologice ale primilor părinţi ai Bisericii.

O civilizaţie înzestrată cu o limbă internaţională nu suferă de multiplicitatea limbilor. Totuşi, cultura greacă, prin *Cratylos* al lui Platon, îşi pusese aceeaşi problemă lingvistică dinaintea căreia se găseşte cititorul povestirii biblice: anume, dacă Nomotetul a ales cuvinte care numesc lucrurile potrivit naturii lor *(physis),* teza lui Cratylos, ori dacă le-a atribuit printr-o lege sau convenţie omenească *(nomos),* teza lui Hermogenes. În această dispută, Socrate evoluează cu o aparentă ambiguitate, ca şi cum ar adopta când o teză, când pe cealaltă. De fapt, după ce a tratat ambele poziţii cu multă ironie, formulând etimologii în care nici măcar el (sau Platon) nu crede, Socrate avansează propria teză, conform căreia, în definitiv, cunoaşterea nu ţine de raportul nostru cu numele, ci de raportul nostru cu lucrurile sau, mai bine zis, cu ideile. Vom vedea că, inclusiv în cazul culturilor care nu au cunoscut dialogul *Cratylos,* orice dezbatere asupra naturii unei limbi perfecte a urmat una din cele trei căi trasate de textul platonician, ce discută totuşi condiţiile de perfecţiune ale unei limbi fără să pună problema unei limbi perfecte.

Pe când greaca *koine* încă mai domină bazinul

mediteranean, se impune latina, care, ca limbă a imperiului, joacă rolul de limbă universală pentru întreaga Europă aflată sub ocupaţie romană şi va deveni, de asemenea, limba culturii creştine în Imperiul de Apus. Încă o dată, o cultură care foloseşte o limbă vorbită de toţi nu resimte pluralitatea limbilor ca pe ceva scandalos. Învăţaţii vor vorbi şi greceşte, însă, pentru restul lumii, a vorbi cu barbarii e o treabă pentru câţiva interpreţi, şi asta numai până când barbarii, cuceriţi, vor începe să înveţe latina.

Totuşi, bănuiala că latina sau greaca nu sunt singurele limbi în care s-ar putea exprima o totalitate armonioasă a experienţei îşi croieşte drum prin secolul al II-lea d.Cr., când în lumea greco-romană se răspândesc obscure revelaţii atribuite Magilor persani, unei divinităţi egiptene (Theuth, sau Toth Hermes), unor oracole provenite din Caldeea sau chiar tradiţiei pitagoreice şi orfice, născută pe pământ grecesc, însă multă vreme copleşită de marea tradiţie raţionalistă.

Acum însă, faţă de moştenirea raţionalismului clasic, care se dezvoltă şi se reelaborează, se manifestă un sindrom de oboseală. De asemenea, sunt în criză şi religiile tradiţionale. Religia imperială era una pur formală, o expresie a loialităţii: fiecare popor îşi păstra zeii, care erau acceptaţi de panteonul latin fără a ţine seama de contradicţii, sinonimii şi omonimii. Pentru a defini această toleranţă nivelatoare faţă de orice religie (ca de altfel faţă de orice filosofie şi faţă de orice cunoaştere), există un termen: *sincretism.*

Atunci, în sufletele cele mai sensibile, se manifestă un soi de religiozitate difuză. Se imaginează un suflet universal al lumii, existent atât în astre, cât şi în lucrurile pământeşti, din care sufletul nostru individual reprezintă o părticică. Întrucât, în problemele cele mai însemnate, filosofii nu puteau oferi niciun adevăr sprijinit pe raţiune, nu mai era altceva de făcut decât să se caute o revelaţie dincolo de raţiune, care să parvină prin viziune nemijlocită şi prin manifestarea divinităţii înseşi.

În acest climat renaşte pitagoreismul. Încă de la bun

început, doctrina lui Pitagora se prezentase ca o cunoaştere mistică, iar pitagoreicii practicau rituri iniţiatice. Chiar cunoaşterea legilor matematice şi muzicale se prezenta, în cazul lor, ca produs al unei revelaţii avute de egipteni – şi, mai ales în epoca de care vorbim, cultura egipteană, deja copleşită de greacă şi de cuceritorii săi greci şi latini, se preschimbă treptat într-o „hieroglifă" enigmatică şi incomprehensibilă. Nimic nu e mai fascinant decât o ştiinţă secretă; se ştie că există, dar nu e cunoscută şi, prin urmare, se presupune că e foarte profundă.

Dar, dacă există şi a rămas necunoscută, necunoscută trebuie să fie şi limba în care această ştiinţă a fost exprimată. Iar ca atare, cum va spune în secolul al III-lea Diogene Laertios *(Vieţile filosofilor,* I), „unii pretind că filosofia ar fi început cu barbarii: într-adevăr, există magii la persani, la caldeeni, la babilonieni şi la asirieni, gimnosofiştii din India şi druizii la celţi şi galateni". Dacă grecii din perioada clasică îi identificau pe barbari cu oamenii care nu ştiau nici măcar să articuleze un cuvânt, acum tocmai presupusa îngăimare a străinului devine limbă sacră, plină de promisiuni şi de revelaţii negrăite *(cf.* Festugiere 1944-1954, I).

Am reconstituit sumar această atmosferă culturală pentru că ea va avea, chiar după o bucată de vreme, o influenţă fundamentală pentru problema noastră. În această epocă, nimeni nu încearcă să reconstituie o limbă perfectă, însă, vag, se aspiră la aşa ceva. Vom vedea cum aceste sugestii vor reînflori cu mai bine de douăsprezece veacuri mai târziu, în cultura umanistă şi renascentistă (şi după aceea), urmând să alimenteze un filon central al istoriei pe care încercăm să o reconstituim.

Între timp, creştinismul a devenit religie de stat, a vorbit greaca patristicii răsăritene, iar în Apus vorbeşte latina. De fapt, vorbeşte numai latina.

Dacă, încă în secolul al IV-lea, sfântul Ieronim putea traduce Vechiul Testament din ebraică, cunoaşterea acestei limbi sacre se ofilea tot mai mult, la fel ca şi

greaca. E suficient să ne gândim că sfântul Augustin, om de o vastă cultură şi reprezentant de frunte al gândirii creştine chiar în momentul dizolvării imperiului, atestă o situaţie lingvistică paradoxală *(cf.* Marrou 1958). Gândirea creştină se întemeiază pe un Vechi Testament scris în cea mai mare parte în greacă. Sfântul Augustin nu ştie ebraica şi are cunoştinţe destul de vagi de greacă. Problema sa ca interpret al Scripturii este de a înţelege ce vrea să spună cu adevărat textul divin. Iar el cunoaşte numai traduceri latineşti ale acestuia. Ideea că s-ar putea recurge la ebraica originară îi vine în treacăt prin minte, dar o respinge întrucât nu are încredere în evrei, care ar fi putut să corupă sursele pentru a elimina referirile la Cristosul ce avea să vină. Singura precauţie pe care o recomandă e compararea diferitelor traduceri, pentru a conjectura lectura cea mai credibilă (iar sfântul Augustin devine părinte al hermeneuticii, însă, cu siguranţă, nu şi al filologiei).

Într-un anume sens, el se gândeşte la o limbă perfectă, comună tuturor popoarelor, ale cărei semne nu sunt cuvintele, ci lucrurile însele, astfel încât lumea apare, aşa cum se va spune mai târziu, ca o carte scrisă de mâna lui Dumnezeu. Înţelegând această limbă, vor putea fi interpretate pasajele alegorice ale Scripturii, unde ele se exprimă numind elemente din repertoriul lumesc (ierburi, pietre, animale) care capătă o semnificaţie simbolică. Însă această Limbă a Lumii, instituită de creatorul ei, poate fi doar interpretată. Această idee va genera imediat o producţie de bestiarii, lapidarii, enciclopedii şi *imagenes mundi,* care va continua de-a lungul întregului Ev Mediu. Vom regăsi această tradiţie şi în cursul istoriei noastre, când cultura europeană se va îndrepta către hieroglifele egiptene şi alte ideograme ezoterice, considerând că adevărul nu poate fi exprimat decât prin embleme, blazoane şi simboluri. Sfântul Augustin însă nu manifestă nicio nostalgie pentru o limbă verbală pierdută pe care cineva să poată sau să trebuiască s-o vorbească din nou.

Pentru el, şi în general pentru tradiţia patristică,

înainte de amestec, ebraica fusese cu siguranţă limba primordială a omenirii, iar după accidentul reprezentat de *confusio linguarum* fusese păstrată de poporul ales. Dar Augustin nu resimte nicio nevoie de a o regăsi. El se simte în largul său cu latina lui deja teologică şi ecleziastică. Câteva veacuri mai târziu, Isidor din Sevilla *(Etymologiarum* IX, 1) nu va mai întâmpina nicio dificultate în a considera de la sine înţeles că, în orice caz, există trei limbi sacre, ebraica, greaca şi latina, întrucât trilingv era înscrisul de pe tăblia fixată deasupra crucii, iar în care limbă vorbise Domnul atunci când a rostit al său *„Fiat lux"* este de-acum dificil de lămurit.

Mai curând, patristica se preocupă de o altă problemă: Biblia spune că Dumnezeu adusese în faţa lui Adam toate vieţuitoarele pământului şi toate păsările cerului, însă nu pomeneşte peştii (şi, ţinând seama de logică şi de biologie, n-ar fi fost prea uşor să fie scoşi cu toţii din adâncurile abisurilor în grădina Eden). A dat Adam nume peştilor? Chestiunea ni se poate părea neînsemnată, însă ultima prelungire o aflăm în *Origins and progress of letters* de Massey, în anul 1763 *(cf.* White 1917, II: 196), şi ni se pare că încă nu a fost rezolvată, chiar dacă Augustin *(De genesi ad litteram libri duodecim,* XII, 20) avansa ipoteza că speciilor de peşti li s-au impus numele mai târziu, pe măsură ce erau cunoscuţi.

Între căderea Imperiului Roman şi sfârşitul Evului Mediu timpuriu, Europa încă nu există: bântuie presimţirile pe seama ei. Noi limbi sunt pe cale de a se forma încetul cu încetul. S-a calculat că spre sfârşitul secolului al V-lea poporul deja nu mai vorbeşte latina, ci galo-romana, italo-romana, hispano-romana sau romana-balcanică. Intelectualii continuă să scrie o latină care se bastardizează tot mai mult. Ei aud vorbindu-se în jur dialecte locale în care se încrucişează amintiri ale graiurilor dinaintea civilizaţiei romane şi noi rădăcini introduse de barbari.

Şi iată că, încă înainte să apară primele documente scrise în limbile romanice şi germanice, în secolul al VII-

lea găsim o primă urmă a temei noastre. Este vorba de o încercare, întreprinsă de gramaticii irlandezi, de a defini avantajele limbii populare gaelice faţă de gramatica latină. Într-o lucrare intitulată *Auraceipt na n-Eces (Preceptele poeţilor)*, se recurge la structurile compoziţionale ale Turnului Babel: „Alţii afirmă că în turn erau numai nouă materiale, anume lut şi apă, lână şi sânge, lemn şi var, păcură, pânză de in şi bitum [...] adică nume, prenume, verb, adverb, participiu, conjuncţie, prepoziţie şi interjecţii". Lăsând la o parte distanţa dintre cele nouă părţi ale turnului şi cele opt părţi de vorbire, se înţelege că structura limbii este comparată cu construcţia turnului pentru că se consideră că limba gaelică reprezintă primul şi singurul exemplu de depăşire a amestecului limbilor. Cei 72 de înţelepţi din şcoala lui Fenius programează cea dintâi limbă codificată după împrăştiere, iar textul canonic al *Preceptelor* „descrie acţiunea de întemeiere a limbii [...] ca pe o operaţie de «decupare» practicată asupra celorlalte limbi pe care cei 72 de discipoli le învăţaseră după împrăştiere [...]. Atunci a fost reglementată această limbă. Astfel încât ceea ce era mai bun în fiecare limbă şi ceea ce era mai amplu şi mai frumos a fost decupat din irlandeză [...] pentru orice element care nu avea o denumire în celelalte limbi, au fost găsite nume în irlandeză" (Poli 1989: 187-89). Această limbă primordială şi, prin urmare, supranaturală păstrează urme ale izomorfismului cu ordinea naturală a creaţiei şi stabileşte un soi de legătură iconică între genul gramatical şi referent, atunci când se va fi respectat dreapta rânduire a elementelor.

De ce oare acest document despre drepturile şi calităţile unei limbi mai bune decât multele existente apare abia la această schimbare de mileniu? O verificare efectuată în istoria iconografiei ne întăreşte surprinderea. Nu se cunosc reprezentări ale Turnului Babel până la *Biblia Cotton* (secolul al V-lea sau al VI-lea), după care urmează un manuscris probabil de la sfârşitul secolului al X-lea, iar apoi un relief aflat în domul din Salerno, din

secolul al XI-lea. Mai apoi va fi un potop de turnuri (Minkowski 1983). Iar acestui potop de turnuri ilustrate îi va corespunde o amplă speculaţie teoretică, şi abia după aceea episodul amestecului va fi gândit nu doar ca un exemplu de act de trufie pedepsit de justiţia divină, ci şi ca început al unei răni istorice (sau metaistorice) care, într-un fel sau altul, trebuia vindecată.

Fapt este că în aceste veacuri, numite întunecate, se asistă aproape la o repetare a catastrofei babelice: oamenii ignoraţi de cultura oficială – barbarii neciopliţi, ţăranii, meşteşugarii, „europenii" analfabeţi – încep a vorbi o multitudine de noi limbi populare, despre care, aparent, cultura oficială nu ştie încă nimic; sunt pe cale de a se naşte limbile pe care le vorbim astăzi şi ale căror prime documente vor fi fatalmente posterioare, precum *Serments de Strasbourg* (842) sau *Carta Capuana* (960). Dinaintea unor *Sao ke kelle terre, per kelle fini ke ki contene, trenta anni le possette parte Sancti Benedicti* şi a unor *Pro Deo amur et pro Christian poblo et nostro comun salvament,* cultura europeană reflectează asupra acelei *confusio linguarum.*

Însă înainte de această reflecţie cultura europeană nu exista şi, prin urmare, nu exista Europa. Ce este Europa? Un continent greu de distins de Asia, care exista şi înainte ca oamenii să-l numească aşa, cel puţin de când Pangeea iniţială s-a desprins în acea derivă ce încă nu s-a oprit. Însă pentru a vorbi de Europa în sensul în care o înţelege lumea modernă, trebuie să aşteptăm descompunerea Imperiului Roman şi naşterea regatelor romano-barbare. Şi poate că încă nu-i suficient, aşa cum nu-i suficient proiectul de unificare carolingian. Unde vom găsi o dată satisfăcătoare pentru a stabili începutul istoriei europene? Dacă marile evenimente politice şi militare nu ne ajung, ne sunt suficiente evenimentele lingvistice. Dinaintea masivei unităţi a Imperiului Roman (care implica în aceeaşi măsură Asia şi Africa), Europa se prezintă mai întâi ca un Babel de limbi noi şi abia mai târziu ca un mozaic de naţiuni.

Europa începe o dată cu naşterea limbilor sale populare, iar o dată cu reacţia, de multe ori alarmată, la izbucnirea acestora începe cultura critică a Europei, care înfruntă drama fragmentării limbilor şi se porneşte a reflecta asupra propriului destin de civilizaţie multilingvă. Suferind din cauza unor situaţii, caută să găsească un leac: fie îndărăt, încercând să redescopere limba pe care o vorbise Adam, fie înainte, urmărind construirea unei limbi a raţiunii care să aibă perfecţiunea pierdută a limbii lui Adam.

Efecte colaterale

Istoria limbilor perfecte este istoria unei utopii şi a unei serii de eşecuri. Dar aceasta nu înseamnă că istoria unei serii de eşecuri este un eşec. Chiar dacă ar fi istoria invincibilei obstinaţii de a urmări un vis imposibil, şi tot ar fi interesant să cunoaştem originile acestui vis, ca şi motivaţiile care l-au ţinut în picioare de-a lungul secolelor.

În această privinţă, istoria noastră reprezintă un capitol din istoria culturii europene; aceste capitole dobândesc o însemnătate aparte astăzi, când popoarele Europei – în vreme ce discută modalităţile unei posibile uniuni politice şi comerciale – nu numai că încă mai vorbesc limbi diferite, ci vorbesc mai multe limbi decât vorbeau cu zece ani în urmă, iar în anumite locuri, sub drapelul diferenţei etnico-lingvistice, sunt *„l'un contro l'altro armati".*

Însă vom vedea că visul unei limbi perfecte sau universale s-a configurat dintotdeauna tocmai ca o reacţie la drama dezbinărilor religioase şi politice ori, de asemenea, doar la dificultatea raporturilor economice. Mai mult, istoria succesiunilor acestor motivaţii de-a lungul secolelor va constitui încă o contribuţie la înţelegerea multor aspecte ale culturii continentului nostru.

În plus, chiar dacă această istorie ar fi aceea a unei serii de eşecuri, vom vedea că fiecare eşec a fost urmat de un „efect colateral": diferitele proiecte nu s-au afirmat, ci au lăsat un soi de dâră de consecinţe benefice. Fiecare

efect va putea fi văzut ca un exemplu de *felix culpa:* multe din teoriile pe care le practicăm astăzi sau din practicile pe marginea cărora teoretizăm (de la taxonomiile ştiinţelor naturale la lingvistica comparată, de la limbajele formalizate până la proiectele de inteligenţă artificială şi la cercetările ştiinţelor cognitive) s-au născut ca efecte colaterale ale unei cercetări asupra limbii perfecte. Prin urmare, e drept să le recunoaştem unor pionieri meritul de a ne fi oferit ceva, chiar dacă nu era ceea ce promiteau.

În sfârşit, analizând defectele limbilor perfecte, care au apărut pentru a elimina defectele celor naturale, vom descoperi nu puţine calităţi ale acestor limbi naturale ale noastre. Ceea ce va reprezenta o modalitate de a ne reconcilia cu blestemul babelic.

Un model semiotic de limbă naturală

Examinând structurile diferitelor limbi naturale originare sau artificiale pe care le vom întâlni, va trebui să le măsurăm cu o noţiune teoretic riguroasă de structură a unei limbi naturale. În acest scop, vom apela la modelul hjelmslevian (Hjelmslev 1943), la care ne vom raporta în cazul fiecărei limbi pe care o vom examina.

O limbă naturală (şi în general orice sistem semiotic) se compune dintr-un plan al expresiei (în cazul unei limbi naturale, vom spune un lexic, o fonologie şi o sintaxă) şi un plan al conţinutului, ce reprezintă universul conceptelor pe care le putem exprima. Fiecare dintre aceste planuri se compune din formă şi substanţă, iar ambele rezultă din organizarea unei materii, sau continuum.

Într-o limbă naturală, *forma expresiei* este constituită de sistemul ei fonologie, de un repertoriu lexical şi de regulile sale sintactice. Prin intermediul acestei forme putem genera diferite *substanţe ale expresiei,* cum sunt cuvintele pe care le rostim în fiecare zi sau textul pe care tocmai îl citiţi. Pentru a elabora o formă a expresiei, o limbă decupează (din continuumul sunetelor pe care le poate emite o voce omenească) o serie de sunete, excluzând altele, care există şi pot fi produse, însă nu

aparţin limbii în chestiune.

	Continuum
CONŢINUT	Substanţă
	Formă
	Formă
EXPRESIE	Substanţă
	Continuum

Pentru ca sunetele unei limbi să poată fi înţelese, trebuie ca ele să fie asociate unor semnificaţi, altfel spus unor conţinuturi. *Continuumul conţinuturilor* este ansamblul a tot ceea ce s-ar putea gândi ori spune, altfel spus întregul univers, fizic şi mental (în măsura în care putem vorbi de aşa ceva). Însă fiecare limbă organizează universul a ceea ce poate fi spus şi gândit într-o *formă a conţinutului.* Formei conţinutului îi aparţin (ca să dăm doar câteva exemple) sistemul culorilor, organizarea universului zoologic în genuri, familii şi specii, opoziţia dintre sus şi jos ori aceea dintre iubire şi ură.

Diferitele modalităţi de organizare a conţinutului diferă de la o limbă la alta, uneori în funcţie de raportarea la întrebuinţarea comună a unei limbi ori la uzul ei ştiinţific. Astfel, un expert în culori cunoaşte şi denumeşte mii de culori, pe când omul de pe stradă cunoaşte şi denumeşte doar o serie redusă, iar anumite popoare cunosc şi denumesc diferite culori care nu corespund cu ale noastre, întrucât nu sunt împărţite după lungimile de undă ale spectrului cromatic, ci după alte criterii. Un vorbitor obişnuit recunoaşte o serie foarte redusă de „gândaci” acolo unde un zoolog distinge mai multe mii. Pentru a da un exemplu foarte diferit (însă modalităţile de organizare a conţinutului sunt multiple), într-o societate cu

religie animistă un termen pe care noi l-am traduce prin „viaţă” s-ar putea aplica la diferite aspecte ale regnului mineral.

Datorită acestor caracteristici, o limbă naturală va putea fi văzută ca un sistem *holist:* fiind structurată într-un anume fel, ea implică o viziune asupra lumii. Potrivit anumitor teorii (v., de pildă, Whorf 1956 şi Quine 1960), o limbă naturală ar fi potrivită să exprime o experienţă dată a realităţii, însă nu experienţele realizate de alte limbi naturale. Cu toate că aceasta reprezintă o poziţie de extremă, ne vom pomeni în repetate rânduri dinaintea unei astfel de obiecţii, pe măsură ce vom examina criticile aduse diferitelor proiecte de limbă perfectă.

În ceea ce priveşte *substanţa conţinutului,* aceasta reprezintă sensul fiecăruia dintre enunţurile pe care le producem ca substanţă a expresiei.

Pentru a fi aptă de semnificare, o limbă naturală stabileşte corelaţii între elementele formei expresiei şi elementele formei conţinutului. Un element din planul expresiei, de exemplu lexemul *nav–,* este corelat cu anumite unităţi de conţinut (să spunem, încercând o definire grosolană, „obiect” „plutitor”, „mobil”, „apt pentru transport”); morfeme ca, de pildă, *ă/e* stabilesc dacă e vorba de unul sau mai multe astfel de artefacte.

În limbile naturale însă, această corelare dintre expresie şi conţinut se petrece numai la nivelul acelor unităţi majore care sunt *item-urile* lexicale (unităţi din prima articulare, care se articulează tocmai pentru a forma sintagme înzestrate cu sens). În schimb, nu există corelare semnificantă la nivelul unităţilor din cea de-a doua articulare, aceea a fonemelor. Nu sunetele care compun cuvântul *navă* compun ideea de „navă” (nu *n* înseamnă „obiect”, *a* „plutitor” şi aşa mai departe). Drept dovadă, aceleaşi sunete pot fi articulate diferit, pentru a compune o altă unitate din prima articulare, având o semnificaţie cu totul diferită: *vană.*

Acest principiu al *dublei articulări* trebuie luat în considerare cu băgare de seamă, întrucât vom vedea că

multe limbi filosofice caută tocmai să-l elimine.

În termeni hjelmslevieni, o limbă este *biplanară,* dar *neconformă:* forma expresiei este structurată într-un mod diferit faţă de forma conţinutului, raportul dintre cele două forme este variabil, iar variaţiile expresiei nu corespund specular unor variaţii ale conţinutului. Dacă în loc de *navă* s-ar pronunţa *tavă,* simpla înlocuire a unui sunet ar comporta o schimbare radicală de semnificaţie. Există însă sisteme pe care Hjelmslev le numeşte *conforme:* să ne gândim, de pildă, la cadranul unui ceas, unde fiecare poziţie a acelor corespunde, milimetru cu milimetru, unei variaţii temporale, altfel spus unei poziţii diferite a pământului în cursul rotirii sale în jurul soarelui. După cum se va vedea, multe limbi perfecte aspiră la această corespondenţă între semne şi realitate sau între semne şi concepte corespunzătoare.

Însă o limbă naturală nu trăieşte bazându-se numai pe o sintactică şi pe o semantică. Trăieşte şi pe baza unei *pragmatici,* altfel spus se bazează pe nişte reguli de întrebuinţare, care ţin seamă de circumstanţe şi de contextele de emitere, iar aceste reguli de întrebuinţare stabilesc posibilitatea folosirii retorice a limbii, graţie căreia cuvintele şi construcţiile sintactice pot dobândi semnificaţii multiple (cum se întâmplă, de pildă, cu metaforele). Vom vedea că unele proiecte au identificat perfecţiunea cu eliminarea unor asemenea aspecte pragmatice, pe când altele au pretins ca o limbă perfectă să fie în măsură să reproducă tocmai aceste trăsături ale limbilor naturale.

În sfârşit – fapt ce justifică excluderile de care vorbeam în „Introducere” –, o limbă naturală se pretinde a fi *omniefabilă,* adică în stare să dea seamă de întreaga noastră experienţă, fizică şi mentală, şi prin urmare să poată exprima senzaţii, percepţii, abstracţii, până la întrebarea de ce există Fiinţă mai curând decât Nimic. Este adevărat că limba naturală nu este întru totul efabilă (încercaţi să descrieţi prin cuvinte diferenţa dintre parfumul verbinei şi cel al rozmarinului) şi ca atare trebuie

să se ajute cu indicaţii, gesturi, inflexiuni ale tonului. Totuşi, dintre toate sistemele semiotice, apare ca prezentând cea mai largă şi mai satisfăcătoare rază de efabilitate, şi tocmai de aceea la modelul limbii naturale s-au raportat aproape toate proiectele de limbă perfectă.

2.

PANSEMIOLOGIA CABALISTICĂ

Istoria limbii perfecte în Europa începe cu referirea la un text de origine orientală, Biblia, însă patristica târzie şi Evul Mediu au uitat limba în care acesta fusese scris, aşa încât pentru a urma începutul istoriei noastre ne-a fost suficient să-l recitim începând cu *Vulgata* latină. Socotelile cu ebraica, Occidentul creştin şi le va face abia începând cu Renaşterea. Şi totuşi, deşi în veacurile medievale gândirea creştină uită limba ebraică, în Europa se instaurează şi se dezvoltă un curent al misticismului ebraic menit să aibă în viitor o influenţă fundamentală în căutările limbii perfecte, întrucât se întemeiază pe o idee a creaţiei lumii ca fenomen lingvistic: Cabala.

Lectura Torei

Cabala *(qabbalah* ar putea fi redat prin „tradiţie") se altoieşte pe tradiţia comentariului la *Torah,* altfel spus cărţile Pentateuhului, împreună cu tradiţia interpretativă rabinică a Talmudului, prezentându-se eminamente ca o tehnică de lectură şi de interpretare a textului sacru. Dar sulul Torei pe care lucrează cabalistul reprezintă doar un punct de plecare: e vorba de a găsi, dedesubtul literei Torei scrise, Tora eternă, preexistentă creaţiei şi încredinţată îngerilor de către Dumnezeu.

După unii cabalişti, scrisă iniţial sub formă de foc negru pe foc alb, în momentul creaţiei Tora stătea dinaintea lui Dumnezeu ca o serie de litere încă neunite în

cuvinte. Dacă n-ar fi fost păcatul lui Adam, literele s-ar fi unit pentru a forma o altă istorie. De aceea sulul Torei nu conţine nicio vocală, nicio punctuaţie şi niciun accent, întrucât la început Tora forma o grămadă de litere neordonate. După venirea lui Mesia, Dumnezeu va elimina actuala combinaţie de litere sau ne va învăţa să citim textul actual potrivit unei alte dispuneri.

Una din versiunile tradiţiei cabalistice, care în studiile recente e caracterizată ca fiind Cabala teosofică, urmăreşte să identifice, îndărătul literei textului sacru, trimiteri la decada Sefiroţilor ca zece ipostaze ale divinităţii. Teosofia Sefiroţilor poate fi comparată cu diferitele teorii ale lanţurilor cosmice care apar şi în tradiţia hermetică, gnostică şi neo-platoniciană. Cei zece Sefiroţi pot fi văzuţi ca ipostaze ale divinităţii în procesul de emanaţie şi, prin urmare, ca entităţi intermediare între Dumnezeu şi lume sau ca aspecte interne ale divinităţii înseşi; în ambele sensuri, însemnând bogăţia modalităţilor prin care Dumnezeu, în fapt sau potenţial, se dilată către multiplicitatea universului, ele constituie tot atâtea canale sau trepte de-a lungul cărora sufletul poate înfăptui întoarcerea la Dumnezeu.

Prin urmare, cabalistul abordează textul Torei ca pe un aparat simbolic care (îndărătul literei şi al evenimentelor pe care le povesteşte sau al preceptelor pe care le impune) vorbeşte despre aceste realităţi mistice şi metafizice şi care, prin urmare, trebuie citit identificând în el patru sensuri (literal, alegorico-filosofic, hermeneutic şi mistic). Acest aspect aminteşte de teoria celor patru sensuri ale scripturii din exegeza creştină, însă în acest moment analogia lasă locul unei diferenţe radicale.

Pentru exegeza creştină, sensurile ascunse trebuie surprinse prin munca de interpretare (pentru a identifica un surplus de conţinut), însă fără să altereze expresia, adică dispunerea materială a textului, ci dimpotrivă, făcând toate eforturile pentru a-i stabili lectura exactă. In schimb, pentru unele curente cabalistice, lectura anatomizează, aşa zicând, însăşi substanţa expresiei prin

intermediul a trei tehnici fundamentale: *notariqon, gematrya* şi *temurah.*

Notariqon reprezintă tehnica acrostihului (iniţialele unei serii de cuvinte formează un alt cuvânt) ca modalitate de cifrare şi decodificare a unui text. De altfel, ea era comună, inclusiv ca artificiu poetic, întregii literaturi de la sfârşitul Antichităţii şi din Evul Mediu, începând cu care se răspândesc practici magice circulând sub numele de *ars notoria.* Pentru cabalişti, acrostihul trebuie să reveleze înrudiri mistice; de exemplu, Mosheh de Leon ia iniţialele celor patru sensuri ale Scripturii *(peshat, remets, derash* şi *sod),* din care extrage PRDS, adică (dat fiind că în alfabetul ebraic nu există vocale) *Pardes,* sau Paradis. Citind Tora, se descoperă că iniţialele cuvintelor care compun întrebarea lui Moise *(Deuteronom* 30, 12) „cine se va sui pentru noi în cer?" dau MYLH, „circumcizie", pe când finalele dau YHVH; prin urmare răspunsul este „cel circumcis va ajunge la Dumnezeu". Pentru Abulafia este semnificativ faptul că ultima literă din MVH (creier) e prima literă din *Hokmah* (sau *Khokmah,* prima Sefirah, înţelepciunea), pe când ultima literă din LB (inimă) e prima din *Binah* (inteligenţa).

Gematrya este posibilă întrucât în ebraică numerele sunt reprezentate de litere. Prin urmare, fiecare cuvânt are o valoare numerică ce derivă din suma numerelor reprezentate de fiecare literă în parte. Este vorba de găsirea unor cuvinte cu sens diferit, care au însă aceeaşi valoare numerică, investigând astfel analogiile dintre lucrurile sau ideile desemnate. De exemplu, însumând valoarea lui YHVH se obţine 72, iar tradiţia cabalistică va porni mereu în căutarea celor 72 de nume ale lui Dumnezeu. Şarpele lui Moise e o prefigurare a lui Mesia întrucât ambele cuvinte au valoarea 358.

În sfârşit, *temurah* este arta permutării literelor, altfel spus anagrama, într-o limbă în care vocalele pot fi interpolate, anagrama prezintă mai multe posibilităţi de permutare decât în alte idiomuri. De exemplu, Moshe Cordovero se întreabă de ce în *Deuteronom* apare

interdicţia de a purta veşminte amestecate de lână şi de in şi deduce că în versiunea originară aceleaşi litere se combinau pentru a forma o altă expresie care îl prevenea pe Adam să nu-şi schimbe veşmântul iniţial de lumină cu veşmântul din piele de şarpe, reprezentând puterea diavolului.

La Abulafia găsim pagini în care tetragrama YHVH, graţie vocalizării celor patru litere în toate felurile cu putinţă, produce patru tabele de 50 de combinări fiecare. Eleazar Ben Yudah din Worms vocalizează fiecare literă din tetragrama cu două vocale, însă folosind şase vocale, iar numărul combinărilor creşte *(cf.* Idel 1988c: 22-23).

Combinatoria cosmică şi cabala numelor

Cabalistul îşi poate permite să întrebuinţeze resursele infinite ale aşa-numitei *temurah* pentru că ea nu este o simplă tehnică de lectură, ci procedeul prin care Dumnezeu a creat lumea. Acest principiu este deja explicit în *Sefer Yetsirah,* sau *Cartea Facerii.* În acest mic tratat (scris la o dată incertă între secolele al II-lea şi al IV-lea), materialele, pietrele, altfel spus cele treizeci şi două de căi de înţelepciune cu care Yahveh a creat lumea, sunt cei zece Sefiroţi şi cele douăzeci şi două de litere ale alfabetului (I, 1):

Cele douăzeci şi două de litere fundamentale le-a săpat, le-a modelat, le-a cântărit şi le-a permutat, şi a alcătuit cu ele tot creatul şi tot ceea ce e de alcătuit pe viitor (II, 2) [...]. Douăzeci şi două de litere fundamentale, le-a aşezat roată ca şi cum ar fi fost nişte ziduri (II, 4) [...]. Cum le-a combinat şi le-a permutat? Alef cu toate Alef, Bet cu toate Bet [...] şi se găseşte că orice creatură şi orice vorbă apare dintr-un singur Nume (II, 5) [...]. Două pietre construiesc două case, trei pietre construiesc şase case, patru pietre construiesc douăzeci şi patru de case, cinci pietre construiesc o sută douăzeci de case, şase pietre construiesc şapte sute douăzeci de case, şapte pietre construiesc cinci mii patruzeci de case. De aici înainte, mergi mai departe şi închipuieşte-ţi ceea ce gura nu poate

să spună, iar urechea nu poate să audă (IV, 16).

De fapt, nu numai gura şi urechea, ci chiar un computer modern s-ar pomeni în dificultate dacă i s-ar cere să exprime ceea ce se petrece pe măsură ce numărul pietrelor (şi al literelor) creşte. *Cartea Facerii* vorbeşte despre calculul factorial, la care ne vom referi în capitolul despre combinatoria lullianã.

Prin urmare, Cabala sugerează că se poate constitui un alfabet finit ce produce un număr ameţitor de combinaţii. Cel care a dezvoltat la maximum arta combinatorie este Abraham Abulafia (secolul al XIII-lea), cu a sa *Cabala Numelor (cf.* Idel 1988b, 1988c, 1988d, 1989).

Cabala numelor, sau cabala extatică, se practică recitind numele divine pe care textul Torei le ascunde, mizând pe diferitele combinaţii ale literelor alfabetului ebraic. Cabala teosofică, deşi propunea practici de lectură numerologică, prin acrostih sau prin anagramă, respecta încă în fond textul sacru. În schimb, cabala numelor alterează, răscoleşte, descompune şi recombină suprafaţa textuală şi însăşi structura ei sintagmatică, până la acei atomi lingvistici care sunt literele alfabetului, într-un proces de recreaţie lingvistică neîntreruptă. Dacă pentru cabala teosofică între Dumnezeu şi interpret încă mai stă textul, pentru cabala extatică interpretul stă între Dumnezeu şi text.

Acest fapt e posibil întrucât pentru Abulafia elementele atomice ale textului, literele, au semnificaţie prin sine, independent de sintagmele în care apar. Fiecare literă e deja un nume divin: „Aşa cum pentru literele Numelui fiecare literă e un Nume în sine, află că Yod e un nume, şi YH e un nume” *(Perush havdalah de-Rabbi Aqiba).*

Practica lecturii prin intermediul permutării tinde să provoace efecte extatice:

Şi începe să combini acest nume, YHVH, la început singur, şi examinează toate combinaţiile lui, şi mişcă-l, şi fă-l să se învârtă ca o roată, înainte şi înapoi, ca un sul, şi

nu-i lăsa răgaz, ci atunci când vezi că materia lui capătă forţă datorită marii mişcări, datorită temerii de confuzie a imaginaţiei tale şi a vârtejului gândurilor tale, iar când laşi să se oprească, adresează-i-te lui şi întreabă-l, şi nu-l lăsa până când nu vei obţine de la el un cuvânt de înţelepciune. Iar mai apoi treci la al doilea nume, Adonai, şi întreabă-l despre fundamentul lui, iar el îţi va dezvălui taina sa [...]. Apoi combină ambele nume şi studiază-le, iar ele îţi vor dezvălui tainele cunoaşterii [...], iar apoi combină Elohim, şi el de asemenea îţi va chezăşui cunoaştere *(Hayye ha-Nefes*; *cf.* Idel 1988c: 21).

Dacă mai apoi se adaugă tehnici respiratorii ce trebuie să însoţească silabisirea numelor, se înţelege cum de la silabisire se trece la extaz, iar de aici la dobândirea de puteri magice, întrucât literele pe care le combină misticul sunt chiar sunetele prin care Dumnezeu a creat lumea. Acest aspect va deveni mai evident în secolul al XV-lea. Idel (1988b: 204-205) va spune despre Yohanan Alemanno, prieten şi inspirator al lui Pico della Mirandola, că pentru el „încărcătura simbolică a limbajului se preschimba într-un tip de comandă aproape matematică. Astfel, simbolismul cabalistic se transforma – sau poate se retransforma – într-un limbaj magic incantatoriu".

Pentru cabala extatică, limbajul e un univers în sine, iar structura limbajului reprezintă structura realului. Încă din scrierile lui Filon din Alexandria se încercase compararea esenţei intime a Torei cu *Logosul,* lumea ideilor, iar concepţiile platoniciene pătrunseseră şi în literatura haggadico-midraşică, unde Tora era văzută ca fiind schema de care folosindu-se Dumnezeu crease lumea. Prin urmare, Tora eternă se identifica cu Cunoaşterea şi, în numeroase pasaje, cu o lume a formelor, un univers de arhetipuri. În secolul al XIII-lea, pe o linie hotărât averroistă, Abulafia va aşeza semnul egalităţii între Tora şi Intelectul Activ, „forma tuturor formelor intelectelor separate" *(Sefer mafteakh hatokhahof).*

Prin urmare, spre deosebire de cele petrecute în tradiţia filosofică apuseană (de la Aristotel la stoici şi la

gândirea medievală) şi în filosofia arabă şi iudaică, în Cabala limbajul nu reprezintă lumea în sensul în care semnificantul reprezintă semnificatul sau referentul. Dacă Dumnezeu a creat lumea prin emiterea unor sunete de natură lingvistică sau a unor litere alfabetice, aceste elemente semiotice nu sunt reprezentări a ceva ce preexistă acestui ceva, ci forme după care se modelează elementele ce constituie lumea. Importanţa acestei premise pentru tema noastră este evidentă: aici se conturează o limbă care e perfectă întrucât nu numai că reflectă în mod exemplar structura universului, dar care, producând-o, coincide cu ea precum tiparul cu obiectul format.

Limba-mamă

Totuşi, pentru Abulafia, această matrice a tuturor limbilor (care e totuna cu Tora eternă, însă nu neapărat cu Tora scrisă) încă nu coincide cu ebraica. Se pare că Abulafia face o distincţie între cele douăzeci şi două de litere (şi Tora eternă) ca matrice şi limba ebraică în calitatea ei de limbă-mamă a speciei omeneşti. Cele douăzeci şi două de litere ale alfabetului ebraic reprezintă sunetele ideale care trebuie să guverneze crearea fiecăreia din celelalte şaptezeci de limbi existente. Faptul că alte limbi au un număr mai mare de vocale ţine de variaţiile de pronunţie a celor 22 de litere fundamentale (celelalte sunete străine ar fi, în termeni moderni, alofone ale fonemelor fundamentale).

Alţi cabalişti relevă că în cazul creştinilor lipseşte litera *Khet,* pe când arabii nu cunosc litera *Peh,* iar în Renaştere Yohanan Alemanno va afirma că variaţiile de pronunţie faţă de cele 22 de litere ebraice trebuie asimilate cu sunetele animalelor (unele seamănă cu grohăitul porcilor, altele cu orăcăitul broaştelor, iar altele cu cântecul cocorilor), astfel încât însuşi faptul de a pronunţa alte sunete revelează că celelalte limbi aparţin unor popoare care au părăsit conduita cea dreaptă de viaţă. În acest sens, înmulţirea literelor e unul din

rezultatele amestecului babelic. Alemanno subliniază că alte popoare şi-au recunoscut propria limbă ca fiind cea mai bună din lume, şi îl citează pe Galenus, potrivit căruia limba greacă e cea mai plăcută şi răspunde cel mai bine legilor raţiunii, însă, necutezând a-l contrazice, susţine că aceasta se trage din afinităţile existente între greacă, ebraică, arabă şi asiriană.

Pentru Abulafia, cele 22 de litere reprezintă toate sunetele produse în mod natural de organele fonatoare; modul de combinare a literelor este cel care permite naşterea diferitelor limbi. Cuvântul *tseruf* (combinare) şi cuvântul *lashon* (limbă) au aceeaşi valoare numerică (386): a cunoaşte legile combinatoriei înseamnă a cunoaşte cheia formării fiecărui limbaj. Abulafia admite că alegerea de a reprezenta aceste sunete prin intermediul anumitor semne grafice ţine de convenţie, însă vorbeşte de o convenţie stabilită între Dumnezeu şi profeţi. El cunoaşte foarte bine teoriile curente despre limbaj, potrivit cărora sunetele pentru unele lucruri sau concepte sunt convenţionale (întrucât găsea această idee aristotelico-stoică la autori precum Maimonide), însă pare să iasă din încurcătură printr-o soluţie oarecum modernă, distingând implicit convenţionalitatea şi arbitrarietatea. Ebraica s-a născut prin convenţie, asemenea tuturor limbilor (iar Abulafia respinge ideea, susţinută de alţi autori, inclusiv din tabăra creştină, că un copil, lăsat singur după naştere, ar fi vorbit ebraica în mod automat), însă ea este limba-mamă şi sfântă întrucât numele date de Adam erau *în acord cu natura,* şi nu alese arbitrar. În acest sens, ebraica a reprezentat *protolimbajul* şi, ca atare, a fost necesară pentru crearea tuturor celorlalte limbi, întrucât „dacă n-ar fi existat acest prim limbaj, n-ar exista consens mutual pentru a da unui obiect un nume diferit de acela pe care îl avea înainte, pentru că o a doua persoană n-ar fi înţeles al doilea nume dacă n-ar fi cunoscut numele iniţial, astfel încât să poată cădea de acord asupra schimbării” *(Sefer or hatsehel, cf.* Idel 1989: 13-l4).

Abulafia deplânge faptul că poporul său, în timpul

exilului, şi-a uitat propria limbă originară şi, de bună seamă, înţelege că acela care lucrează pentru regăsirea adevăratei matrici a tuturor celor şaptezeci de limbi trebuie să fie cabalistul. Mesia va fi cel ce va revela în mod definitiv tainele Cabalei, iar diferenţa dintre limbi va dispărea la sfârşitul timpurilor, când toate limbile existente vor fi reabsorbite de limba sacră.

3.

LIMBA PERFECTĂ A LUI DANTE

Primul text în care lumea medievală creştină abordează în mod organic un proiect de limbă perfectă este tratatul *De vulgari eloquentia* al lui Dante Alighieri, scris probabil între anii 1303 şi 1305.

De vulgari eloquentia începe printr-o constatare evidentă, însă fundamentală pentru problema noastră: există pluralitatea limbilor populare, iar limba populară, în calitate de limbă naturală, se opune latinei ca model de gramatică universală, dar artificială.

Înainte de construirea blasfematoare a Turnului Babel exista o limbă perfectă, în care Avraam vorbise cu Dumnezeu şi în care vorbiseră urmaşii săi, însă o dată cu acea *confusio linguarum* apare pluralitatea limbilor. Demonstrând nişte cunoştinţe de lingvistică comparată excepţionale pentru vremea sa, Dante arată cum feluritele limbi născute din amestec s-au înmulţit ternar, mai întâi urmând o împărţire între diferitele zone ale lumii, iar apoi în interiorul ariei pe care astăzi am numi-o romanică, distingându-se între limba lui *oc,* limba lui *oil* şi limba lui *se.* Aceasta din urmă s-a fragmentat într-o pluralitate de dialecte care uneori, ca de pildă la Bologna, variază de la o zonă la alta a oraşului. Aceasta pentru că omul e un animal instabil şi schimbător prin obiceiuri, obişnuinţe şi limbaj, atât în timp, cât şi în spaţiu.

Dacă se urmăreşte găsirea unei limbi mai prestigioase şi mai ilustre, trebuie să se treacă la o critică analitică şi severă a diferitelor variante regionale, ţinând seama că cei mai buni poeţi s-au îndepărtat, fiecare în felul său, de limba populară a propriului oraş, şi să se urmărească o limbă populară *ilustră* (răspânditoare de lumină), *cardinală* (care să funcţioneze ca balama [it. *cardine* – n.t.] şi regulă), *aulică* (demnă să ocupe un loc în palatul regal al unui regat naţional, dacă italienii vor avea vreodată aşa ceva) şi *curială* (limbaj al ocârmuirii, al dreptului, al înţelepciunii). Această limbă populară aparţine în acelaşi timp tuturor oraşelor italiene şi nici unuia dintre ele, reprezentând un soi de regulă ideală de care s-au apropiat cei mai buni poeţi şi în raport cu a cărei normă ideală vor trebui judecate toate variantele populare existente.

Cea de-a doua parte (neterminată) din *De vulgari eloquentia* schiţează regulile de compoziţie a singurei limbi populare adevărate, limba poetică al cărei întemeietor Dante, cu mândrie, se consideră a fi şi pe care el o opune limbilor amestecului, ca fiind o limbă ce regăseşte afinitatea originară cu lucrurile caracteristică limbii adamice.

Latina şi limba populară

Apologie a limbii populare, *De vulgari eloquentia* este scris în latină[1]

Ca poet, Dante scrie în limba populară, însă ca gânditor, nutrit cu filosofie scolastică, şi ca om politic visând la întoarcerea unui imperiu supranaţional, el cunoaşte şi practică limba comună atât filosofiei, cât şi politicii şi dreptului internaţional.

1 În limba română, tratatul lui Dante poate fi citit în traducerea lui Petru Creţia, *Despre arta cuvântului în limba vulgară,* în volumul Dante Alighieri, *Opere minore,* Univers, Bucureşti, 1971, din care am extras anumite pasaje, atunci când comentariul lui Umberto Eco nu propune o variantă deosebită *(n.t.).*

De vulgari eloquentia defineşte limba populară ca fiind limba pe care copiii învaţă să o folosească atunci când încep să articuleze sunetele, pe care o receptează imitând-o pe doică, fără să aibă nevoie de vreo regulă, şi o opune unei *locutio secundaria* pe care romanii au numit-o gramatică şi care e o limbă guvernată de reguli ce se învaţă printr-un studiu îndelungat şi al cărei *habitus* se dobândeşte. Cum o obişnuinţă în limbajul scolastic reprezintă o calitate, o capacitate de a acţiona, cititorul contemporan ar putea vedea aici simpla opoziţie dintre capacitatea instinctivă de execuţie *(performance)* şi competenţa gramaticală. Însă vorbind de gramatică, Dante încă mai înţelege latina scolastică – singura limbă a cărei gramatică era predată în şcoli *(cf.* şi Viscardi 1942), idiom *artificial,* „perpetuu şi necoruptibil", limbă internaţională a Bisericii şi a universităţii, înţepenită într-un sistem de reguli prin lucrarea unor gramaticieni care (precum Servius în secolele IV-V sau Priscianus în secolele V-VII) legiferau atunci când aceasta deja nu mai era limba vie a Romei.

Dinaintea acestei distincţii între limba primară şi cea secundară, Dante afirmă tranşant că limba populară e cea mai nobilă, întrucât a fost cea dintâi folosită de specia omenească, întrucât de ea se prevalează lumea întreagă, „deşi este împărţită în rostiri şi cuvinte felurite" (I, I, 4) şi, în sfârşit, întrucât e naturală, pe când cealaltă e artificială.

Acest pasaj e foarte delicat. Pe de o parte, se afirmă că limba cea mai nobilă trebuie să îndeplinească condiţiile naturalităţii, în timp ce recunoscuta diversitate a limbilor populare îi confirmă convenţionalitatea. De cealaltă parte, se vorbeşte despre limba populară ca despre o limbă comună tuturor, chiar dacă diferenţiată în vocabule şi pronunţii diferite. Deoarece întregul *De vulgari eloquentia* insistă asupra varietăţii limbilor, cum se poate împăca ideea că limbile sunt mai multe cu faptul că limba populară (limbă naturală) e comună întregii specii omeneşti? Desigur, e un fapt obişnuit pentru toată lumea să se înveţe la început o limbă naturală fără a i se cunoaşte regulile,

însă acest lucru este suficient pentru a spune că vorbim cu toţii aceeaşi limbă? Cel mult se poate spune, şi chiar astăzi am spune, că toţi oamenii posedă o dispoziţie naturală pentru limbaj, o naturală *facultate a limbajului,* care mai apoi se întrupează în substanţe şi forme lingvistice diferite, şi anume în diferite limbi naturale (v. şi Marigo 1938, comentariul 9, nota 23; Dragonetti 1961: 32).

Pentru Dante, noţiunea de facultate a limbajului este limpede: aşa cum spune în 1,1,1, există o facultate de a învăţa limbajul matern, care e naturală, iar această facultate este comună tuturor popoarelor, în ciuda diversităţii pronunţiilor şi a vocabulelor. Că pentru Dante această facultate se manifestă în folosirea limbilor populare pe care le cunoaşte el, este evident; însă nu e vorba de o limbă anume, ci tocmai de o facultate generală comună speciei: „Numai omului i-a fost dat să vorbească" (I, II, 1). Capacitatea de a vorbi îi este proprie numai omului; îngerii, animalele şi demonii nu o au. A vorbi înseamnă a exterioriza gândurile din mintea noastră, pe când îngerii au o „capacitate intelectuală inefabilă" prin care fiecare înţelege gândul celuilalt, altfel spus toţi citesc gândurile tuturor în mintea divină; demonii îşi cunosc deja reciproc propria perfidie, iar animalele nu au pasiuni individuale, ci specifice şi, ca atare, cunoscându-le pe cele proprii, le cunosc şi pe ale semenilor, neavând nevoie să le cunoască pe ale animalelor dintr-o altă specie. Dante încă nu ştie că îi va pune să vorbească pe diavolii din *Divina Comedie.* De fapt, diavolii vorbesc un limbaj care nu este cel omenesc şi, curios, unei expresii diavoleşti precum celebrul *„Pape satan, pape satan aleppe"* îi face ecou o altă expresie, de această dată rostită de Nimrod, răspunzător pentru catastrofa babelică *(„Raphel mai amecche zabi almi", Infernul,* XXXI, 67). Diavolii vorbesc limbile amestecului *(cf.* Hollander 1980).

Omul, în schimb, e călăuzit de raţiune, care în fiecare individ capătă forme diferite de discernământ şi de judecată, şi are nevoie de o facultate care să-i permită să evidenţieze printr-un semn sensibil un conţinut intelectual.

Unde se vede că, după Dante, facultatea limbajului se defineşte ca fiind dispoziţia de asociere a unor semnificaţi raţionali cu nişte semnificanţi perceptibili prin simţuri (urmând tradiţia aristotelică, Dante admite că raportul dintre semnificant şi semnificat, consecinţă a facultăţii limbajului, se stabileşte prin convenţie, şi anume *ad placitum).*

Tot astfel, în concepţia lui Dante, este limpede că, pe când facultatea limbajului e permanentă şi imutabilă pentru toţi membrii speciei, limbile naturale capabile de a creşte în decursul vremii şi de a se îmbogăţi independent de voinţa indivizilor vorbitori sunt schimbătoare din punct de vedere istoric. El ştie că o limbă naturală poate fi îmbogăţită prin creativitatea individuală, şi ca un produs al creativităţii concepe limba populară ilustră pe care îşi propune să o construiască. Se pare însă că între facultatea limbajului şi limba naturală el vrea să situeze o instanţă intermediară, aşa cum se poate deduce din modul în care reconsideră povestea lui Adam.

Limbi şi acte de vorbire

În capitolul de început al tratatului, referindu-se la concepţia sa asupra limbii populare, Dante vorbeşte de o *vulgaris eloquentia,* de o *locutio vulgarium gentium,* de o *vulgaris locutio* şi foloseşte expresia *locutio secundaria* pentru gramatică. Am putea traduce *eloquentia* într-un sens generic, fie prin „elocvenţă”, fie prin „discurs” sau „vorbire”. Dar în interiorul textului apare o distincţie între diferitele opţiuni lexicale, care probabil că nu sunt întâmplătoare. În unele cazuri Dante vorbeşte de *locutio,* în altele de *ydioma,* de *lingua* şi de *loquela.* Vorbeşte de *ydioma* atunci când se referă, de exemplu, la limba ebraică (I, IV, 1; I, VI, 1 şi I, VI, 7), precum şi pentru a se referi la înmugurirea limbilor lumii şi a celor romanice în particular. În I, VI, 6-7, unde se vorbeşte de babelica *confusio linguarum,* Dante vorbeşte de *loquela,* însă în acelaşi context foloseşte, atât pentru limbile amestecate, cât şi pentru cea ebraică rămasă intactă, şi *ydioma.* Astfel, el vorbeşte de o *loquela* a genovezilor sau a toscanilor, dar

foloseşte de asemenea *lingua* pentru ebraică sau pentru dialectele limbii populare italiene.

Prin urmare, se pare că atât *ydioma,* cât şi *loquela* trebuie înţelese în sensul modern de „limbă”, *langue* în sensul saussurian.

În acelaşi sens s-ar părea că foloseşte şi termenul *locutio*; de exemplu, tot în textul despre amestecul babelic (I, VI, 6-8), pentru a spune că după amestec lucrătorii de la turn vorbeau limbi imperfecte, el spune că *„tanto rudius nune barbarisque locuntur”*, iar câteva rânduri mai jos, pentru a se referi la limba ebraică originară, se vorbeşte de o *„antiquissima locutione”.*

Totuşi, în timp ce *ydioma, lingua* şi *loquela* sunt termeni marcaţi, mai precis care sunt folosiţi numai atunci când se vrea a se vorbi de o *langue,* se pare că *locutio* are un mediu de întrebuinţare mai generic, apărând şi atunci când contextul pare a sugera activitatea lui *parole,* procesul sau însăşi facultatea limbajului. Adesea Dante vorbeşte de *locutio* ca de un act de *parole*; de exemplu, în legătură cu vorbirea unor animale, se spune că un astfel de act nu poate fi numit *locutio,* în sensul că nu e o activitate lingvistică propriu-zisă (I, II, 6-7), iar *locutio* se foloseşte întotdeauna pentru actele de vorbire pe care Adam i le adresează lui Dumnezeu.

Aceste distincţii apar lămurit în fragmentul I, IV, 1, unde Dante se întreabă „cărui om i-a fost dată mai întâi vorbirea *(locutio),* ce a spus întâi *(quod primitus locutus fuerit),* cui, unde, când şi sub veşmântul cărei limbi *(sub quo ydiomate)* s-a ivit prima vorbire *(primi-loquium)* [adică a fost emis primul act de limbaj]” – cred că astfel se poate traduce *primiloquium* în analogie cu *tristiloquium* şi *turpiloquium* (I, X, 2; I, XIII, 3), care se referă la modul anapoda de a vorbi al romanilor şi florentinilor.

Primul dar al lui Adam

În paginile următoare, Dante afirmă că în *Facerea* se spune că aceea care a vorbit mai întâi a fost Eva *(mulierem invenitur ante omnes fuisse locutam)* în dialogul

cu şarpele, şi i se pare că „nu se cade să nu ne gândim că un act atât de nobil al speciei omeneşti a apărut mai întâi de pe buzele unui bărbat decât de pe ale unei femei”. După cum ştim, în *Facerea,* la început vorbeşte Dumnezeu pentru a crea lumea, apoi Adam e îndemnat să denumească animalele şi, prin urmare, se presupune că emite sunete (însă întregul episod din *Facerea 2,* 19 privind acea *nominatio rerum* este, în mod ciudat, ignorat de Dante) şi, în sfârşit, Adam vorbeşte spre a-şi manifesta satisfacţia pentru apariţia Evei. Mengaldo (1979: 42) sugerează că, de vreme ce, în concepţia lui Dante, se vorbeşte pentru a exterioriza gândurile din mintea noastră şi ca atare vorbirea e un fapt ce ţine de dialog, Dante ar intenţiona să spună că o dată cu Eva şi cu şarpele avem primul dialog şi, prin urmare, *primul act de limbaj* (iar aceasta s-ar potrivi cu statutul ambiguu pe care i l-am recunoscut termenului *locutio).* Ar trebui oare să ne gândim că Adam se bucura de naşterea Evei în sinea lui şi că atunci când denumea animalele, mai mult decât să execute acte de limbaj, stabilea regulile unei limbi şi făcea aşadar metalimbaj?

În orice caz, Dante se foloseşte de acest pasaj despre Eva pentru a susţine că e mai rezonabil să ne gândim că Adam a vorbit cel dintâi; şi pe când primul sunet pe care îl emit fiinţele omeneşti e un scâncet de durere, prima emisiune vocală a lui Adam nu putea fi decât un sunet de bucurie şi în acelaşi timp de omagiu creatorului său: Adam ar fi rostit deci mai întâi numele lui Dumnezeu, El (iar faptul că „El” e primul nume al lui Dumnezeu era atestat de tradiţia patristică). Probabil că Dante voia să scoată în relief faptul că Adam vorbeşte cu Dumnezeu înainte să dea nume lucrurilor şi că, prin urmare, *Dumnezeu îi dăduse o facultate a limbajului înainte ca el să construiască o limbă.*

Adam a vorbit cu Dumnezeu ca răspuns. Aşadar, Dumnezeu trebuie să fi vorbit mai înainte. Însă Dumnezeu nu a folosit neapărat o limbă. Aici, Dante reia tradiţia ce pornea de la Psalmul 148, 8, potrivit căreia Dumnezeu se exprimă prin intermediul unor fenomene naturale (foc,

grindină, ninsoare, vijelii), pe care însă o corijează sugerând că Dumnezeu ar fi putut mişca aerul în aşa fel încât acesta să facă să răsune cuvinte propriu-zise. De ce trebuie să născocească Dante această idee curioasă, cu Dumnezeu făcând aerul să răsune astfel încât Adam să poată asculta sunete de natură lingvistică? Evident, pentru că, în calitate de prim individ al singurei specii de animale vorbitoare, Adam poate recepta idei numai prin intermediul cuvântului. Şi pentru că, aşa cum precizează Dante în I, V, 2, Dumnezeu a voit ca şi Adam să vorbească astfel încât, prin exercitarea acestei înzestrări, să fie glorificat cel ce făcuse un asemenea dar.

Ajuns aici, Dante se întreabă în ce idiom a vorbit Adam şi îi critică pe cei care, în frunte cu florentinii, cred că limba lor natală este cea mai bună, când de fapt există mare parte dintre ele mai bune decât limba populară italiană. Ca atare (I, VI, 4) el afirmă că, o dată cu cel dintâi suflet, Dumnezeu con-crease o *certam formam locutionis*. Dacă se traduce această expresie prin „o formă de limbaj bine determinată" (vezi, de exemplu, Mengaldo 1979: 55), nu s-ar explica de ce în I, VI, 7 Dante afirmă: „Aşadar, limba *(ydioma)* ebraică a fost cea pe care au făurit-o *(fabricarunt)* buzele întâiului vorbitor".

E adevărat că Dante precizează că vorbeşte *forma* „atât cu privire la vocabulele care indică lucrurile, cât şi la construcţia vocabulelor şi la desinenţele construcţiei", lăsând să se înţeleagă că prin *forma locutionis* ar vrea să se refere la un lexic şi la o morfologie şi, prin urmare, la o limbă. Dar dacă s-ar traduce prin „limbă" ar fi greu de explicat fragmentul care urmează:

...qua quidem forma omnis lingua loquentium uteretur, nisi culpa presumptionis humanae dissipata fuisset, ut inferius ostenderetur. Hac forma locutionis locutus est Adam: hac forma locutionis locuti sunt homines posteri ejus usque ad edificationem turris Babel, quae „turris confusionis" interpretatur: hanc formam locutionis hereditati sunt filii Heber, qui ab eo sunt dicti Hebrei. Hiis solis post confusionem remansit, ut Redemptor noster, qui

ex illis oritus erat secundum humanitatem, non lingua confusionis sed gratie frueretur. Fuit ergo hebraicum ydioma illud quod primi loquentis labia fabricarunt (I, VI, 5).

Daca s-ar înţelege *forma locutionis* ca o limbă formată, de ce atunci, pentru a spune că Isus a vorbit ebraica, se foloseşte o dată *lingua* şi altă dată *ydioma* (şi, imediat după aceea, în I, VII, povestind episodul amestecării limbilor, se foloseşte *loquela),* în timp ce numai pentru darul divin iniţial se vorbeşte de *forma locutionis*? Pe de altă parte, dacă s-ar admite că *forma locutionis* este numai facultatea limbajului, nu se înţelege de ce păcătoşii din Babel ar fi pierdut-o, în timp ce evreii au păstrat-o, având în vedere că întregul tratat *De vulgari eloquentia* recunoaşte existenţa unei pluralităţi de limbi produse (pe temeiul unor facultăţi naturale) după Babel.

Să încercăm atunci să traducem astfel:

...şi tocmai în acest fel s-ar folosi toţi vorbitorii în limba lor, dacă aceasta n-ar fi fost dezmembrată din vina înfumurării omeneşti, cum se va arăta mai jos. *Cu această formă lingvistică* a vorbit Adam: *mulţumită acestei forme* au vorbit toţi urmaşii săi până la construirea turnului Babel, care este interpretat ca „turn al amestecului”: această *formă lingvistică* au moştenit-o fiii lui Eber, care după el au fost numiţi evrei. Numai lor le-a rămas după amestec, pentru ca Mântuitorul nostru, care pentru partea omenească a naturii sale trebuia să se nască din ei, să se folosească nu de o limbă a amestecului, ci de o limbă a harului. Prin urmare, idiomul ebraic a fost acela *pe care l-au construit buzele primului vorbitor*[2].

2 Iată şi varianta lui Petru Creţia, *op.cit.*, pp. 139-140: „Şi de forma aceasta s-ar folosi de bună seamă şi azi orice limbă de fiinţe vorbitoare dacă nu s-ar fi spulberat din vina nesăbuinţei omeneşti, cum se va arăta mai departe. În forma aceasta de vorbire a vorbit Adam, în forma aceasta au vorbit şi toţi urmaşii săi, până la clădirea Turnului Babel, ceea ce înseamnă „Turnul Tulburării”. Această formă de vorbire au primit-o moştenire fiii lui Eber, cărora,

Dar ce ar putea fi atunci această *formă lingvistică,* ce nu este limba ebraică şi nici facultatea generală a limbajului, care prin dar divin i-a aparţinut lui Adam, însă a fost pierdută după Babel, şi pe care, după cum vom vedea, Dante caută să o regăsească prin teoria sa despre limba populară ilustră?

Dante şi gramatica universală

Maria Corti (1981: 46 şi urm.) a propus o soluţie la această problemă. Indiscutabil, Dante nu poate fi înţeles dacă este văzut ca un simplu discipol ortodox al gândirii tomiste. În funcţie de împrejurări, el se bizuie pe diferite surse filosofice şi teologice, şi este în afara oricărei îndoieli că a fost influenţat de diferite curente ale acelui aristotelism numit radical, al cărui exponent major a fost Siger din Brabant. Dar din anumite medii ale aristotelismului radical provenea (şi a suferit, împreună cu Siger, condamnarea emanată în anul 1277 de episcopul de Paris) şi Boetiu din Dacia, unul din cei mai de seamă reprezentanţi ai acelor gramaticieni numiţi modişti, de al cărui tratat *De modis significandi* avea să fie influenţat Dante. Maria Corti vede mai ales în mediul bolognez al epocii focarul din care, fie prin prezenţa sa directă, fie prin contacte între mediul bolognez şi cel florentin, lui Dante i-ar fi parvenit aceste influenţe.

Atunci ar fi limpede ce anume înţelegea Dante prin *forma locutionis,* dat fiind că tocmai modiştii susţineau existenţa unor universalii lingvistice, altfel spus a unor reguli subiacente formării oricărei limbi naturale. În *De modis,* Boetiu din Dacia aminteşte că din orice idiom existent se pot extrage regulile unei gramatici universale care abstrage atât din greacă, cât şi din latină *(Quaestio*

după numele lui, li s-a spus ebrei. Iar după tulburare, lor singuri le-a rămas, pentru ca Mântuitorul nostru, care avea să se nască în fire omenească din neamul lor, să nu se slujească de vreo limbă a Tulburării, ci de limba harului. Aşadar, limba ebraică a fost cea pe care au făurit-o buzele celui dintâi vorbitor" *(n.t.).*

6). „Gramatica speculativă” a modiştilor susţinea un raport de specularitate între limbaj, gândire şi natura lucrurilor, dat fiind că, în viziunea lor, *modi intelligendi* şi, în consecinţă, *modi significandi* depindeau tocmai de *modi essendi.*

Prin urmare, ceea ce Dumnezeu i-a dat lui Adam nu e doar facultatea limbajului şi nu e încă o limbă naturală; sunt principiile unei gramatici universale, cauza formală, „principiul general structurării al limbii atât în ce priveşte lexicul, cât şi în ce va privi fenomenele morfosintactice ale limbii pe care Adam o va fabrica încetul cu încetul, denumind treptat lucrurile” (Corti 1981: 47).

Teza Mariei Corti a fost contestată vehement *(cf* mai ales Pagani 1982 şi Maieru 1983), obiectându-se că nu există probe evidente că Dante cunoştea textul lui Boetiu din Dacia, că în felurite împrejurări Maria Corti stabileşte între cele două texte analogii ce nu pot fi susţinute şi că ideile lingvistice care pot fi regăsite la Dante circulau la alţi filosofi şi gramaticieni chiar înainte de secolul al XIII-lea. Acum, chiar dacă sunt admise primele două puncte, rămâne al treilea, şi anume că ideea unei gramatici universale circula pe larg în cultura medievală şi că, aşa cum niciunul dintre criticii Mariei Corti nu pune la îndoială, Dante avea cunoştinţă despre aceste discuţii. Să spui, cum face Maieru, că nu era necesară cunoaşterea textului lui Boetiu pentru a şti că „gramatica este una şi aceeaşi în esenţă în toate limbile, chiar dacă diferă la suprafaţă”, întrucât această afirmaţie apare şi la Roger Bacon, este eventual o dovadă convingătoare că Dante putea avea în vedere o gramatică universală. Ca atare, se putea gândi la *forma locutionis* dată de Dumnezeu ca la un soi de mecanism înnăscut ce nouă, contemporanilor, ne aminteşte exact acele principii universale de care se ocupă gramatica generativă chomskiană (aceasta, pe de altă parte, se inspiră din idealurile raţionaliste ale lui Descartes şi ale gramaticienilor de la Port-Royal din veacul al XVII-lea ce reluau tradiţia modistă medievală).

Iar dacă e aşa, ce se întâmplă cu Babel? Probabil că

Dante se gândea că o dată cu Babel dispăruse *forma locutionis* perfectă, singura care permitea crearea unor limbi capabile de a reflecta însăşi esenţa lucrurilor (identitate între *modi essendi* şi *modi significandi)* şi al cărei rezultat inaccesibil şi perfect îl constituia ebraica adamică. Atunci, ce-a rămas? Au supravieţuit nişte *formae locutionis* dezlânate şi imperfecte, cum imperfecte sunt variantele populare ale limbii italiene pe care Dante le analizează cu intransigenţă în defectele şi în incapacitatea lor de a exprima gânduri înalte şi profunde.

Limba populară ilustră

Acum se poate înţelege ce anume e acea limbă populară ilustră pe care Dante o urmăreşte ca pe o panteră înmiresmată (I, XVI, 1). Imposibil de prins, ea apare în textele poeţilor pe care Dante îi consideră a fi cei mai mari, însă nu pare încă formată, reglementată, explicitată în principiile ei gramaticale. Dinaintea limbilor populare existente, naturale dar nu universale, dinaintea unei gramatici universale dar artificiale, Dante urmăreşte visul unei restaurări a acelei *forma locutionis* edenice, naturale şi universale. Dar – spre deosebire de ceea ce vor face renascentiştii pornind în căutarea unei limbi ebraice redate puterii sale revelatorii şi magice – Dante intenţionează să reconstituie condiţia originară printr-un act de invenţie modernă. Limba populară ilustră, al cărei exemplu suprem va fi limba lui poetică, reprezintă modul în care un poet modern vindecă rana post-babelică. Toată cartea a doua din *De vulgari eloquentia* nu trebuie înţeleasă ca un simplu tratat de stilistică, ci ca un efort de a fixa condiţiile, regulile, *forma locutionis* a singurei limbi perfecte ce putea fi concepută, italiana poeziei danteşti (Corti 1981: 70). Din limba perfectă, această limbă populară ilustră va avea *necesitatea* (opusă convenţionalităţii), întrucât, aşa cum o *forma locutionis* perfectă îi permitea lui Adam să vorbească cu Dumnezeu, limba populară ilustră este aceea care îi permite poetului să facă în aşa fel încât cuvintele să fie adecvate cu ceea ce

trebuie să exprime şi care altfel nu ar putea fi exprimat.

Ţine de această concepţie îndrăzneaţă a propriului rol de restaurator al limbii perfecte faptul că Dante, în loc să învinuiască multiplicitatea limbilor, scoate în relief forţa lor parcă biologică, capacitatea lor de a se reînnoi, de a se transforma în timp. Pentru că tocmai pe temeiul acestei afirmări a creativităţii lingvistice îşi poate el propune să inventeze o limbă perfectă modernă şi naturală, fără să pornească în căutarea unor modele pierdute. Dacă un om cu firea lui Dante s-ar fi gândit cu adevărat că ebraica lui Adam era singura limbă perfectă, ar fi învăţat ebraica, şi în ebraică şi-ar fi scris poemul. Nu a făcut-o pentru că se gândea că limba populară pe care trebuia să o inventeze avea să corespundă cu principiile formei universale dăruite de Dumnezeu mai bine decât ebraica adamică. Dante vizează postura unui nou (şi mai aproape de perfecţiune) Adam.

Dante şi Abulafia

Trecând de la *De vulgari eloquentia* la *Paradis* (şi s-au scurs câţiva ani buni), Dante pare să se fi răzgândit. În tratat se spunea limpede că din *forma locutionis* dată de Dumnezeu se năştea ebraica în calitate de limbă perfectă, şi era deja limba în care Adam i se adresează lui Dumnezeu numindu-l *El.* Însă în *Paradisul* XXVI, 124-138, Adam spune:

Iar limba ce-am vorbit cu-ai mei feciori pieri ‘nainte să se-apuce-n gloată Nembrot cu-ai săi de zid şi cingători; căci niciun rod al minţii, niciodată, urmând plăcerea noastră şi cu ea şi cerurile, n-a durat vreodată. E lucru prea firesc a cuvânta; dar cum, natura-n grija voastră lasă, ca după plac să spuneţi „nu” ori „ba”. ‘Nainte să cobor în sumbra casă, se numea pe jos supremul bine ce mă-nveşmântă-n raza-i luminoasă: şi *El* apoi; de fire-aceasta ţine, căci vorbele ca frunza stau să cază şi de-una piere, alta-n locu-i vine[3].

3 Dante, *Divina Comedie, Paradisul,* trad. rom. Eta Boeriu, Minerva, Bucureşti, 1982, pp. 242-243 *(n.t.).*

Adam spune că, născute dintr-o dispoziţie naturală către cuvânt, limbile se diferenţiază ulterior, cresc şi se schimbă prin iniţiativa omenească, astfel încât chiar ebraica vorbită înainte de construirea turnului nu mai era aceea pe care o vorbise el în paradisul terestru (unde îl numea pe Dumnezeu „I”, pe când mai târziu a fost numit „El”).

Aici Dante pare să oscileze între *Facerea* 10 şi *Facerea* 11, două texte pe care le avusese la dispoziţie şi înainte. Şi atunci, ce anume l-a împins pe Dante la această schimbare de direcţie? Un indiciu interesant e acea stranie idee că Dumnezeu ar putea fi numit „I”, opţiune pe care niciun comentator nu a izbutit să o explice într-un mod satisfăcător.

Dacă ne întoarcem pentru o clipă la capitolul precedent, vom găsi că pentru Abulafia elementele atomice ale textului, literele, au semnificaţie prin ele însele, astfel încât fiecare literă din numele YHVH este deja un nume divin şi, prin urmare, un nume al lui Dumnezeu e şi litera *Yod* luată separat. Să transliterăm, aşa cum Dante putea s-o facă, pe *Yod* ca „I”, şi iată că avem o posibilă sursă a „inconsecvenţei” danteşti. Însă această idee a numelui divin nu e singura pe care Dante pare să o aibă în comun cu Abulafia.

Am văzut în capitolul precedent cum Abulafia punea semnul egalităţii între Tora şi Intelectul Activ şi cum schema prin intermediul căreia Dumnezeu crease lumea coincidea cu darul lingvistic pe care i-l făcuse lui Adam, un soi de matrice generatoare a tuturor limbilor ce încă nu coincidea cu ebraica. Aşadar, întâlnim la Abulafia influenţe averroiste care îl fac să creadă într-un Intelect Activ unic şi comun întregii specii omeneşti, iar la Dante neîndoielnice şi dovedite simpatii averroiste şi, în orice caz, concepţia sa avicenniano-augustiniană a Intelectului Activ (identificat cu înţelepciunea divină), care oferă formele intelectului posibil *(cf.* mai ales Nardi 1942: XI-XII). Iar filonului averroist nu-i erau străini modiştii şi alţi susţinători ai unei gramatici universale. Prin urmare, iată o poziţie filosofică

aparţinând amândurora, poziţie care, chiar fără a vrea să demonstrăm influenţele directe, îi putea determina pe amândoi să considere darul limbilor ca fiind acordarea unei *forma locutionis,* matrice generatoare înrudită cu Intelectul Activ.

Dar asta nu-i totul. Pentru Abulafia, ebraica fusese, istoric vorbind, *protolimbajul,* însă în decursul exilului poporul ales uitase acea limbă originară. Şi prin urmare, cum va spune Dante în *Paradisul,* pe vremea amestecului babelic limba lui Adam era „cu totul stinsă". Idel (1989: 17) citează un manuscris inedit al unui discipol al lui Abulafia în care se spune:

Oricine crede în facerea lumii, dacă crede că limbile sunt convenţionale, trebuie să se gândească şi că există două feluri de limbă: prima e Divină, născută dintr-un pact între Dumnezeu şi Adam, iar cea de-a doua e naturală, întemeiată pe un pact între Adam, Eva şi fiii lor. Cea de-a doua e derivată din prima, iar prima i-a fost cunoscută numai lui Adam şi nu a fost transmisă nici unuia dintre urmaşii săi, în afară de Set [...]. Şi astfel tradiţia a ajuns până la Noe. Iar amestecul limbilor pe vremea împrăştierii s-a petrecut numai pentru al doilea fel de limbă, cea naturală.

Dacă ne amintim că termenul „tradiţie" se referă la Cabală, iată că fragmentul citat trimite din nou spre o ştiinţă lingvistică, spre o *forma locutionis* ca ansamblu de reguli pentru construirea unor limbi diferite. Dacă forma originară nu e o limbă, ci o matrice universală a limbilor, iată că de aici reies confirmate şi nestatornicia istorică a ebraicei, şi speranţa că acea formă originară ar putea fi regăsită şi făcută din nou să rodească (de bună seamă, în feluri diferite, în cazul lui Dante şi, respectiv, al lui Abulafia).

Putea Dante să cunoască gândirea lui Abulafia?

Abulafia venise în Italia în mai multe rânduri: îl găsim la Roma în anul 1260 şi rămâne în peninsulă până în 1271, când se întoarce la Barcelona, însă iată-l din nou la Roma în 1280, cu intenţia de a-l converti pe papă. Apoi trece în

Sicilia, unde urma i se pierde la sfârşitul anilor ‘90. Ideile sale au influenţat neîndoielnic mediul ebraic italian. Şi iată că în 1290 asistăm la o dezbatere între Hillel din Verona (care îl întâlnise probabil pe Abulafia cu douăzeci de ani în urmă) şi Zerakhya din Barcelona, sosit în Italia la începutul anilor ‘70 *(cf.* Genot-Bismuth 1975, II).

Hillel, care frecventează mediile bologneze, îi scrie lui Zerakhya reluând chestiunea deschisă de Herodot, şi anume în ce limbă s-ar exprima un copil crescut fără a fi expus la stimuli lingvistici. După Hillel, copilul s-ar exprima în ebraică, întrucât este vorba de limba dată la început omului prin natură. Hillel arată că nu ştie sau ignoră faptul că Abulafia era de o altă părere. Nu la fel stau lucrurile cu Zerakhya; acesta răspunde acuzându-l în chip sarcastic pe Hillel că cedase ispitei „necircumcişilor” bolognezi. Sunetele emise de un copil lipsit de educaţie lingvistică, obiectează el, ar fi asemănătoare cu lătratul câinilor, şi e o nebunie să susţii că limba sacră i-ar fi fost dată omului prin natură.

Omul posedă în mod potenţial aptitudinea pentru limbaj, însă această potenţialitate trece în act numai printr-o educaţie a organelor fonatoare care se stabileşte prin învăţare. Iar aici Zerakhya se foloseşte de o dovadă pe care o vom regăsi după Renaştere la mulţi autori creştini (de exemplu în *In Biblia polyglotta prolegomena* a lui Walton, 1673, ori în *De sacra philosophia* a lui Vallesio, 1625): dacă ar fi existat darul prim al unei limbi sacre originare, orice om, indiferent de limba lui maternă, ar trebui în egală măsură să cunoască limba sacră printr-un dar înnăscut.

Fără a fabula pe seama unei întâlniri între Dante şi Abulafia, această discuţie ar fi suficientă pentru a arăta cum tematica abulafiană era dezbătută în peninsulă, şi tocmai în acel mediu bolognez de care Dante avea să fie influenţat (şi din care, potrivit Mariei Corti, ar fi absorbit numeroase idei despre *forma locutionis).* De altfel, episodul dezbaterii bologneze nu constituie un eveniment izolat într-o istorie a raporturilor dintre Dante şi gândirea

ebraică.

Genot-Bismuth ne oferă o panoramă pasionantă a acelui final de secol, în care vom găsi mai târziu un Yehuda Romano, ce va ţine lecţii despre *Divina Comedie* pentru coreligionarii săi, sau un Lionello di Ser Daniele, care va face acelaşi lucra folosind o *Divina Comedie* transliterată în ebraică. Asta ca să nu mai vorbim de un personaj surprinzător ca Immanuel da Roma, care pare să se joace, în compoziţiile sale poetice, să dejoace temele danteşti, aspirând să compună o contra-*Comedie* ebraică.

De bună seamă, toate acestea ar atesta doar o influenţă a lui Dante asupra mediului ebraic italian, şi nu viceversa. Însă Genot-Bismuth dovedeşte şi influenţe opuse, sugerând chiar o origine ebraică a teoriei celor patra sensuri ale scripturii care apare în epistola XIII a lui Dante (*cf*. Eco 1985) – o teză, pe cât se pare, îndrăzneaţă, dacă ne gândim la abundenţa de surse creştine de care Dante putea dispune pe această temă. Însă mult mai puţin originală, şi în mai multe privinţe convingătoare, pare teza că Dante ar fi putut surprinde chiar la Bologna, în anii care au urmat polemicii Hillel – Zerakhya, ecouri ale acestei dezbateri iudaice.

Mai că s-ar putea spune că în *De vulgari eloquentia* Dante se apropie de teza lui Hillel (sau a inspiratorilor săi creştini, aşa cum Zerakhya îi reproşa acestuia), pe când în *Paradisul* XXVI se converteşte la teza lui Zerakhya, care era aceea a lui Abulafia – dacă n-ar exista împrejurarea că, în epoca în care scria *De vulgari,* Dante ar fi putut cunoaşte deja opiniile amândurora.

Dar aici nu este vorba de a atesta influenţe directe (deşi Genot-Bismuth indică unele contribuţii istoriografice de parte ebraică, care ar arăta un joc de sugestii şi reluări prin *De regimine principum* de Egidio Romano), cât existenţa unui climat unde ideile circulau în sânul unei polemici constante, alcătuită din dezbateri atât scrise cât şi orale, între Biserică şi Sinagogă (*cf.* Calimani 1987: VIII). Pe de altă parte, dacă înainte de Renaştere un gânditor creştin s-ar fi apropiat de doctrina evreilor,

siguranţă că n-ar fi recunoscut în mod public. Comunitatea ebraică aparţinea acelei categorii de marginali, cum erau şi ereticii, pe care cum bine spune Le Goff (1964: 373), Evul Mediu oficial pare să-i deteste şi să-i admire în acelaşi timp, cu un amestec de atracţie şi teamă, ţinându-i la distanţă, dar fixând această distanţă destul de aproape ca să-i aibă la îndemână, drept pentru care „ceea ce se numeşte caritate seamănă, în ce-i priveşte, cu atitudinea pisicii când se joacă cu şoarecii”.

Înainte de reevaluarea ei în mediul renascentist, despre Cabala existau ştiri imprecise, ea fiind confundată cu necromanţia *tout court.* De altfel, şi în acest caz s-a sugerat (Gorni 1990: VII) că Dante citează cu prea multă insistenţă diferite arte divinatorii şi magice în *Divina Comedie* (astrologie, chiromanţie, fiziognomie, geomanţie, piromanţie, hidromanţie şi, de bună seamă, pe necromanţi); într-un fel sau altul, el era la curent cu o cultură subterană şi marginalizată, din care cabalismul făcea parte în mod confuz, cel puţin potrivit unei opinii larg răspândite.

În acest chip, interpretarea acelei *forma locutionis* nu ca limbă, ci ca matrice universală a limbilor, chiar fără a fi recondusă direct la modişti, devine demnă de luat în seamă.

4.

ARS MAGNA A LUI RAIMUNDUS LULLUS

Aproape contemporan cu Dante, Ramon Llull (latinizat Lullus şi italienizat Raimondo Lullo) era un catalan născut la Mallorca şi care a trăit probabil între anii 1232 (sau 1235) şi 1316. Locul naşterii sale e important, răscruce – la acea vreme – a celor trei culturi, creştină, islamică şi ebraică, întrucât cea mai mare parte din cele 280 de lucrări recunoscute ale sale au fost scrise iniţial în

arabă şi în catalană *(cf.* Ottaviano 1930), iar Lullus, după o tinereţe lumească şi o criză mistică, a intrat ca terţiar în ordinul franciscan.

De aici proiectul său privind o *Ars magna* ca sistem al unei limbi filosofice perfecte prin intermediul căreia necredincioşii vor putea fi convertiţi. Această limbă se vrea universală, întrucât universală este combinatoria matematică ce îi articulează planul expresiei şi universal e sistemul de idei comune tuturor popoarelor pe care Lullus îl elaborează în planul conţinutului.

Odinioară, sfântul Francisc mersese să-l convertească pe sultanul Babilonului, iar utopia unei concordii universale între popoare de rase şi religii diferite reprezintă o constantă a gândirii franciscane.

Contemporan cu Lullus era franciscanul Roger Bacon, care stabilea un raport strâns între studierea limbilor şi contactul cu necredincioşii (nu numai arabi, ci şi tătari). Problema lui Bacon nu este atât aceea de a inventa o limbă nouă, cât de a răspândi cunoaşterea limbilor celorlalţi, fie pentru a-i converti la credinţa creştină, fie pentru ca lumea creştină să se poată îmbogăţi cu ştiinţa necredincioşilor, sustrăgându-le acestora comori de înţelepciune pe care nu aveau dreptul să le posede *(tamquam ab iniustis possessoribus).* Finalitatea, ca şi metoda sunt diferite, însă exigenţa universalistă e aceeaşi, însufleţind, în plus, acelaşi mediu spiritual. Sub inevitabila fervoare misionară şi apelul la o cruciadă bazată pe dialog şi nu pe forţa militară, se flutură flamura unei utopii universaliste şi ireniste, în care problema limbii joacă un rol central *(cf.* Alessio 1957). Legenda pretinde că Lullus a murit martirizat de sarazini, cărora li se înfăţişase înarmat cu a sa *Ars* ca un mijloc infailibil de convingere.

Lullus este primul filosof european care scrie opere doctrinare în limba populară, unele rimate, cu cadenţe foarte populare, *„per tal che horn puscha mostrar – logica e philosophar – a cels qui nin saben latini arabichi" (Compendium* 6-9). Această *Ars* e universală nu numai pentru că trebuie să slujească tuturor popoarelor, ci şi

pentru că se va folosi de litere alfabetice şi de figuri şi, prin urmare, le va fi accesibilă analfabeţilor vorbitori ai oricărei limbi.

Elemente de artă combinatorie

Avem o *permutare* atunci când, date fiind *n* elemente diferite, numărul de combinaţii pe care acestea le permit, în orice ordine, este dat de factorialul lor, care se reprezintă prin *n!* şi se calculează prin *1* x 2 x *3...* x *n.* E vorba de tehnica anagramei şi de cabalistica *temurah.* Iar dacă, aşa cum amintea *Sefer Yetsirah,* factorialul lui cinci dă o sută douăzeci, pe măsură ce numărul elementelor sporeşte, permutările cresc: de exemplu, permutările permise de treizeci şi şase de elemente ar fi 371.993.326.789.901.
217.467.999.448.150.835.200.000.000. Să ne închipuim restul.

Un caz extrem de permutare este acela în care seriile admit şi repetiţii. Cele douăzeci şi una de litere ale alfabetului nostru pot face loc la mai bine de 51 de miliarde de miliarde de serii de 21 de litere (fiecare diferită de celelalte), însă, dacă se admite ca unele litere să se repete, atunci formula generală pentru *n* elemente luate câte *t* cu repetiţii este n’, iar numărul de serii ar urca la 5 miliarde de miliarde de miliarde.

Să presupunem că avem o altă problemă. Date fiind patru persoane A, B, C, D, cum le putem aşeza pe perechi la bordul unui avion care are numai locuri alăturate grupate câte două? Ne aflăm în faţa unei probleme de *aranjament,* şi anume cum să dispunem *n* elemente luate câte *t*, dar în aşa fel încât şi ordinea să aibă valoare diferenţială (în sensul că este relevant cine stă la fereastră şi cine stă spre coridor). Formula este *n!/(n-t)!*, iar persoanele noastre pot fi dispuse astfel:

AB AC AD
BA CA DA
BC BD CD

CB DB DC

Avem în schimb o *combinare* dacă, din patru soldaţi A, B, C, D, vrem să aflăm în câte feluri pot fi grupaţi câte doi pentru a fi trimişi în patrulare. În acest caz ordinea nu mai contează, întrucât patrula alcătuită din A şi B este aceeaşi cu cea alcătuită din B şi A. Fiecare pereche se deosebeşte numai prin diferenţa unui membru. Formula este *n!/t! (n-t)!*

Perechile s-ar reduce la:

AB AC AD
BC BD CD

Calculul permutărilor, aranjamentelor şi combinărilor poate servi la rezolvarea multor probleme tehnice, dar ar putea fi folosit şi pentru proceduri de descoperire, altfel spus pentru schiţarea unor „scenarii" posibile. În termeni semiotici, avem în faţă un sistem al expresiei compus tocmai din simboluri şi din reguli sintactice *(n* elemente se pot combina luate câte *t,* unde *t* poate coincide cu *n)* în măsură a dezvălui în mod automat sisteme posibile ale conţinutului.

Totuşi, pentru ca această combinatorie să funcţioneze la randamentul maxim, trebuie stabilit că nu există restricţii în gândirea tuturor universurilor posibile. Dacă se începe prin a afirma că unele universuri nu sunt posibile pentru că sunt improbabile în raport cu datele experienţei noastre trecute sau că nu corespund cu ceea ce considerăm a fi legile raţiunii, atunci intră în joc criterii exterioare, nu numai pentru a discrimina între rezultatele combinatoriei, ci şi pentru a introduce restricţii în interiorul combinatoriei înseşi.

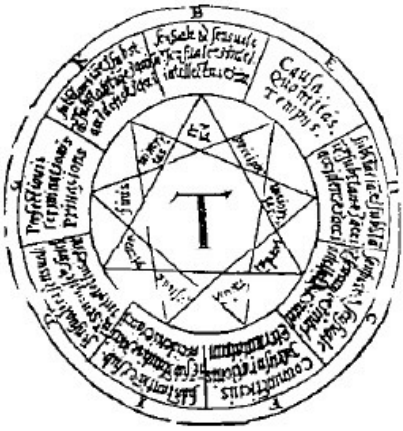
Date fiind patru persoane A, B, C, D, există şase feluri de a le combina luate câte două. Dar dacă e vorba de o combinaţie matrimonială, dacă A şi B sunt caracterizaţi ca bărbaţi, iar C şi D ca femei, atunci combinările posibile se reduc la patru. Apoi, dacă A şi C ar fi frate şi soră şi ar

trebui să ţinem seamă de tabuul incestului, posibilităţile s-ar reduce la trei. Cu siguranţă, criteriile precum sexul sau consangvinitatea, ca şi interdicţiile ce decurg din ele nu privesc combinatoria; ele sunt introduse din exterior pentru a limita posibilităţile acesteia.

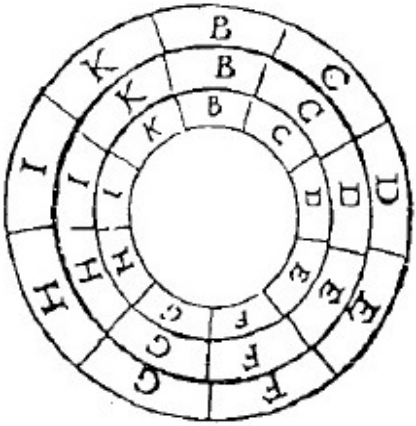
Fig. 4.1.
Demnităţile şi roţile lulliene
TABELUL DEMNITĂŢILOR

	PRINCIPIA ABSOLUTA	**PRINCIPIA RELATIVA**	**QUESTIONES**	**SUBJECTA**	**VIRTUTES**	**VITIA**
B	*Bonitas*	*Differentia*	*Utrum?*	*Deus*	*Iustitia*	*Avaritia*
C	*Magnitudo*	*Concordantia*	*Quid?*	*Angelus*	*Prudentia*	*Gula*
D	*Aeternitas*	*Contrarietas*	*De quo?*	*Coelum*	*Fortitudo*	*Luxuria*
E	*Potestas*	*Principium*	*Quare?*	*Homo*	*Temperantia*	*Superbia*
F	*Sapientia*	*Medium*	*Quantum*	*Imaginatio*	*Fides*	*Acidia*
G	*Voluntas*	*Finis*	*Quale?*	*Sensitiva*	*Spes*	*Invidia*
H	*Virtus*	*Majoritas*	*Quando?*	*Vegetativa*	*Charitas*	*Ira*
I	*Veritas*	*Aequalitas*	*Ubi?*	*Elementa*	*Patientia*	*Mendaciu*

		as		*tiva*		*m*
K	*Gloria*	*Minoritas*	*Quomodo? Cum quo?*	*Instrumentativa*	*Pietas*	*Inconstantia*



Prima figură A doua figură



A treia figură A patra figură

Alfabetul şi cele patru figuri[4]

4 Ne vom raporta la ediţia scrierilor lulliene publicată în 1598 la Strasbourg, întrucât la ea se va raporta tradiţia

Ars se foloseşte de un alfabet din nouă litere, de la B la K, şi de patru figuri (vezi fig. 4.1). Într-o *tabula generalis* care apare în diferite lucrări ale sale, Lullus stabileşte o listă a celor şase mulţimi, de câte nouă elemente fiecare, ce reprezintă conţinuturile atribuibile, în ordine, celor nouă litere. Astfel, alfabetul lullian poate vorbi de nouă Principii Absolute (numite şi Demnităţi Divine), graţie cărora Demnităţile îşi comunică reciproc natura şi se difuzează în creaţie, nouă Principii Relative, nouă tipuri de întrebări, nouă Subiecte, nouă Virtuţi şi nouă Păcate. După cum precizează Lullus, cu o evidentă trimitere la lista aristotelică a categoriilor, cele nouă demnităţi sunt subiecte de predicaţie, în timp ce restul de şase serii sunt predicate. Aceasta va explica de ce în combinatorie, cu toate că adesea subiectul şi predicatul îşi schimbă funcţia, de multe alte ori variaţiile de ordine sunt excluse.

Prima figură. O dată atribuite literelor cele nouă Principii Absolute, sau Demnităţi (cu adjectivele ce decurg din ele), Lullus trasează toate combinările posibile ce pot uni aceste principii prin predicaţii de tipul „Bunătatea e mare”, „Măreţia e glorioasă” etc. Cum principiile apar sub formă substantivală când sunt subiect şi sub formă adjectivală când sunt predicat, fiecare linie din poligoanele înscrise în cercul din prima figură trebuie citită în două sensuri (se poate citi „Bunătatea e mare” şi „Măreţia e bună”). Aşa se explică de ce liniile sunt 36, dar de fapt combinările sunt 72.

Figura ar trebui să permită silogisme regulate. Pentru a demonstra că Bunătatea poate fi mare ar trebui să se argumenteze: „Tot ceea ce este preţuit de măreţie este mare – dar bunătatea este ceea ce este preţuit de măreţie – deci bunătatea este mare”. Din acest prim tabel sunt excluse combinările auto-predicatorii cum sunt BB sau CC, întrucât pentru Lullus premisa „Bunătatea este

---

lulliană, cel puţin până la Leibniz. Aşadar, atunci când se citează din *Ars generalis ultima* din 1303, se va vorbi de *Ars magna,* pentru că în această ediţie textul se intitulează *Ars magna et ultima.*

bună” nu permite găsirea unui termen median (în tradiţia aristotelică „toţi A sunt B – C este un A – deci C este un B” reprezintă un bun silogism pentru că termenul median A, mulţumită căruia se operează, aşa zicând, sudura dintre B şi C, este aşa cum se cuvine aranjat potrivit anumitor reguli).

A doua figură. Serveşte la definirea principiilor relative în conexiune cu triplete de definiţii. Relaţiile servesc la punerea în conexiune a Demnităţilor Divine cu cosmosul. Această figură nu priveşte nicio combinatorie, fiind pur şi simplu un artificiu vizual-mnemonic ce permite amintirea rapoartelor fixe dintre diferite tipuri de relaţie şi diferite tipuri de elemente. De exemplu, atât diferenţa, cât şi concordanţa şi contrarietatea pot fi considerate în raport cu (i) două elemente sensibile, cum sunt „piatră” şi „plantă”, (ii) un element sensibil şi unul intelectual, cum sunt „suflet” şi „corp”, (iii) două unităţi intelectuale, cum sunt „suflet” şi „înger”.

A treia figură. Aici Lullus examinează toate grupările posibile de câte două litere. Pare să excludă inversiunile de ordine, căci rezultatul e de 36 de perechi, inserate în ceea ce el numeşte 36 de *camere.* De fapt, inversiunile de ordine sunt luate în considerare (iar camerele sunt virtual 72) pentru că fiecare literă poate deveni şi subiect, şi predicat („Bunătatea este mare” dă, de asemenea, „Măreţia este bună”: *Ars magna* VI, 2). O dată înfăptuită combinatoria, se trece la ceea ce Lullus numeşte *evacuarea camerelor*. De exemplu, în legătură cu camera BC, mai întâi se citeşte camera BC conform primei figuri şi se obţine *Bonitas* şi *Magnitudo,* apoi se citeşte conform celei de-a doua figuri şi se obţine *Differentia* şi *Concordia (Ars magna* II, 3). În acest fel se obţin 12 propoziţii: „Bunătatea este mare”, „Diferenţa este mare”, „Bunătatea este diferită”, „Diferenţa este bună”, „Bunătatea este concordantă”, „Diferenţa este concordantă”, „Măreţia este bună”, „Concordanţa este bună”, „Măreţia este diferită”, „Concordanţa este diferită”, „Măreţia este concordantă”, „Concordanţa este mare”.

Revenind la *tabula generalis* şi atribuindu-le lui B şi lui C întrebările corespunzătoare *(utrum* şi *quid)* cu răspunsurile respective, din cele 12 propoziţii se extrag 24 de întrebări (de felul „Dacă Bunătatea este mare" şi „Ce este o Bunătate mare?") (VI, 1). Prin urmare, a treia figură permite 432 de propoziţii şi 864 de întrebări, cel puţin teoretic. De fapt, diferitele întrebări trebuie rezolvate ţinând seama de 10 reguli (expuse, de exemplu, în *Ars magna* IV). Pentru camera BC, acestea vor fi regulile B şi C. Asemenea tuturor celorlalte reguli, şi acestea depind de definiţiile termenilor (care sunt de natură teologică) şi de anumite modalităţi argumentative străine de legile combinatoriei pe care regulile le stabilesc.

A patra figură. Este cea mai faimoasă şi se va bucura de cel mai mare succes de-a lungul tradiţiei. Aici sunt luate în considerare în principiu triplete generate de cele nouă elemente. Acum mecanismul este *mobil,* în sensul că e vorba de trei cercuri concentrice de dimensiuni descrescătoare, aplicate unul deasupra celuilalt şi îndeobşte ţinute fixe la centru printr-o sforicică înnodată. Să ne amintim că în *Sefer Yetsirah* se vorbea de combinatoria divină în termeni legaţi de roată, şi să ne mai amintim că Lullus, trăind în Peninsula Iberică, avea cu siguranţă informaţii despre tradiţia cabalistică.

Nouă elemente grupate câte trei permit 84 de combinări (de tipul BCD, BCE, CDE). Dacă în *Ars breu* şi în alte locuri Lullus vorbeşte de 252 de combinări, motivul e că fiecărei triplete îi pot fi atribuite cele trei întrebări desemnate de literele care apar în tripletă (vezi şi Kircher, *Ars magna sciendi,* p. 14). Fiecare tripletă generează o coloană de 20 de combinări (înmulţit cu 84 de coloane!), căci Lullus transformă tripletele în cvartete, inserând litera T. Astfel se obţin combinări precum BCDT, BCTB, BTBC etc. (vezi un exemplu în fig. 4.2).

Fig. 4.2.
O pagină de combinări din ediţia Strasbourg 1598

Dar T nu face parte din combinatorie, ci este un artificiu mnemonic; el semnifică faptul că literele care îl precedă trebuie citite ca principii sau demnităţi din prima figură, pe când cele care urmează după el trebuie citite ca principii relative definite în cea de-a doua figură. De exemplu, cvartetul BCTC va trebui citit în felul următor: b = *bonitas,* c = *magnitudo* şi, prin urmare (întrucât T modifică figura de referinţă), c = *concordantia.*

Figurile care încep cu *b* corespund, în baza tabelului 1, primei întrebări *(utrum),* cele care încep cu *c* – celei de-a doua întrebări *(quid)* şi aşa mai departe. Aşadar, BCTC trebuie citit „Dacă Bunătatea este mare întrucât conţine în sine lucruri concordante”.

La prima vedere, aceste serii de cvartete sunt încurcate, deoarece par să conţină repetiţii de litere. Dacă repetiţiile ar fi admise, tripletele nu ar trebui să fie 84, ci 729. Soluţia cea mai clară o oferă Platzeck (L954: 141). Din moment ce, după cum îl urmează pe T sau îl precedă, aceleaşi litere pot semnifica fie demnităţi, fie relaţii, fiecare literă are de fapt două valori şi de aceea în fiecare din cele 84 de coloane Lullus combină grupuri nu de trei, ci de şase litere. E ca şi cum am avea de-a face, să

spunem, cu BCD, care se referă la demnităţi, şi bed, care se referă la relaţii (literele care urmează după T trebuie citite ca minuscule). Aşadar, totul ar deveni mai limpede dacă s-ar citi, de exemplu, nu BCTB, ci BCb, şi tot aşa. Şase elemente diferite luate câte trei dau tocmai 20 de combinări, atâtea câte apar în fiecare coloană.

Optzeci şi patru de coloane de douăzeci de cvartete fiecare dau 1.680 de combinări. Această cifră se obţine întrucât regula exclude inversiunile de ordine.

Prima întrebare care se pune este dacă toate cele 1.680 de cvartete conduc la o argumentare validă. Iar aici apare imediat prima limită a acestei *Ars:* ea poate genera combinări pe care dreapta judecată trebuie să le respingă. În *Ars magna sciendi,* Kircher va spune că se procedează cu această *Ars* aşa cum se face atunci când se caută în mod combinatoriu anagrame ale unui cuvânt: o dată obţinută lista, se exclud toate permutările care nu corespund nici unui cuvânt existent. În alţi termeni, cuvântul ROMA permite 24 de permutări, dar, în vreme ce AMOR, AROM, MORA, ARMO şi RAMO au un sens şi pot fi reţinute, permutări precum AOMR, OAMR sau MRAO sunt, aşa zicând, aruncate la coş.

Lullus pare să adere la acest criteriu când, de pildă *(Ars magna, Secunda pars principalis),* în legătură cu diferitele moduri în care se poate folosi prima figură, spune că, într-adevăr, subiectul poate fi schimbat în predicat şi viceversa (de exemplu, „Bunătatea este mare” şi „Măreţia este bună”), însă nu este permis a se permuta Bunătate şi înger (toţi îngerii participă la bunătate, însă nu oricine participă la bunătate participă la înger), şi că în niciun caz nu se poate accepta o combinare care să afirme că avariţia este bună. Artistul, spune Lullus, trebuie să ştie ce poate fi convertit şi ce nu.

Prin urmare, combinatoria lullianã este legată de legile silogisticii nu numai întrucât poate genera descoperiri doar dacă este găsit termenul median, dar şi întrucât nici conversiunile nu sunt reglementate în mod formal, ci în funcţie de posibilitatea de a predica într-

adevăr ceva despre altceva. Altfel spus, silogistica ar permite să se spună „Avariţia este diferită de bunătate, Dumnezeu este avar, deci Dumnezeu este diferit de bunătate”, pe când, după Lullus, din combinatorie trebuie extrase numai acele formule ale căror premise şi concluzii corespund cu ordinea reală a cosmosului. Combinatoria permite formularea premisei „Toate legile sunt durabile”, însă Lullus o respinge pentru că „atunci când o violare loveşte subiectul, justiţia şi legea se corup” *(Ars brevis, quae est de inventione mediorum iuris,* 4.3.a). Date fiind propoziţiile, Lullus acceptă unele conversiuni ale acestora, însă nu şi altele, care ar fi totuşi corecte din punct de vedere formal *(cf.* Johnston 1987: 229).

Dar mai e ceva. Cvartetele derivate din figura a patra prezintă repetiţii. De exemplu, cvartetul BCTB (care în *Ars magna* V, 1 este exprimat „dacă există o bunătate atât de mare încât să fie diferită”, iar în XI, 1, prin regula obversiunii, „dacă bunătatea poate fi mare fără diferenţă”, permiţând, evident, în primul caz un răspuns afirmativ, iar în cel de-al doilea unul negativ) apare de şapte ori în fiecare din primele şapte coloane. Totuşi, Lullus nu pare să fie preocupat de faptul că aceeaşi schemă demonstrativă apare de mai multe ori, şi aceasta dintr-un motiv foarte simplu. El presupune că aceeaşi întrebare poate fi rezolvată atât de fiecare dintre cvartetele coloanei care le generează, cât şi de toate celelalte coloane!

Această trăsătură, care lui Lullus i se pare a fi una din virtuţile artei sale, marchează însă cea de-a doua limită a acesteia: cele 1.680 de cvartete nu generează întrebări inedite şi nu furnizează probe care să nu reprezinte reformularea unor argumentări deja omologate. Dimpotrivă, în principiu, *Ars* permite să se răspundă în 1.680 de moduri diferite la o întrebare al cărei răspuns e deja cunoscut; prin urmare, *Ars* nu constituie un instrument logic, ci unul dialectic, un mod de identificare şi memorare a tuturor modalităţilor bune pentru a argumenta în favoarea unei teze preconstituite. Astfel încât nu există cvartet care, interpretat cum trebuie, să nu

poată rezolva întrebarea la care este adaptat.

A se vedea, de exemplu, întrebarea „dacă lumea este eternă” *(utrum mundus sit aeternus).* E vorba de o întrebare la care Lullus cunoaşte deja răspunsul – negativ, altminteri s-ar cădea în eroarea averroistă. Dar să observăm că în acest caz întrebarea nu este generată de *Ars,* pentru că niciuna din litere nu se referă la lume; întrebarea vine din altă parte, doar că în ea apare ca „expus” termenul *eternitate,* care permite stabilirea unei legături cu D. Însă, în virtutea celei de-a doua figuri, D trimite la contrarietatea care se exercită între sensibil şi sensibil, intelectual şi sensibil, intelectual şi intelectual. Dacă se observă a doua figură, se vede că D este unită prin acelaşi triunghi cu B şi cu C. Pe de altă parte, întrebarea începe cu *utrum,* iar în baza tabelului general se ştie că întrebarea *utrum* trimite la B. Prin urmare, a fost găsită coloana în care trebuie să se caute argumentările, aceea în care apar B, C şi D. Acest fapt îi permite lui Lullus să spună că „soluţia unei astfel de întrebări este dată de prima coloană din tabel”, însă de bună seamă „poate fi dată de alte coloane, întrucât coloanele sunt legate între ele”. Ajunşi aici, totul depinde de definiţii, de reguli şi de o anumită abilitate retorică în interpretarea literelor. Lucrând asupra camerei BCDT se deduce că, dacă lumea ar fi eternă, întrucât am văzut deja că bunătatea este atât de mare încât este eternă, ar trebui să producă o bunătate eternă şi, ca atare, n-ar trebui să existe niciun rău în lume. „Însă răul există în lume, aşa cum apare din experienţă. Prin urmare, se concluzionează că lumea nu este eternă.” Aşadar, răspunsul este negativ nu pe baza formei logice a cvartetului (care de fapt nu are nicio formă logică), ci pe baza unor informaţii derivate din experienţă. *Ars* este concepută pentru a-i convinge pe averroiştii musulmani pe temeiul raţiunii universale, dar e limpede că din această raţiune sănătoasă trebuie să facă deja parte convingerea că, dacă lumea ar fi eternă, nu ar putea fi bună.

Arbor scientiarum

Această *Ars* lulliană a sedus posteritatea ca şi cum ar reprezenta un Mecanism de explorare a numeroaselor conexiuni posibile între o entitate şi alta, entităţi şi principii, entităţi şi întrebări, păcate şi virtuţi (de ce să nu concepem o combinare blasfematoare care să vorbească de o *Bonitas* care să fie Dumnezeu Păcătos sau de o Eternitate care să fie Contrarietate inconstantă?). Însă o combinatorie necontrolată ar produce principiile unei teologii oarecare, pe când principiile credinţei şi o cosmologie bine ordonată trebuie să tempereze incontinenţa combinatoriei.

Logica lulliană se prezintă ca o logică a intenţiilor prime şi nu a celor secunde, altfel spus ca o logică a aprehensiunii noastre imediate a lucrurilor şi nu a conceptelor noastre despre lucruri. În mai multe lucrări, Lullus repetă că, dacă metafizica analizează lucrurile în afara minţii, iar logica ia în considerare fiinţa lor mentală, *Ars* le cercetează din ambele puncte de vedere. În acest sens, *Ars* conduce la concluzii mai sigure decât acelea ale logicii, „şi ca atare artistul acestei arte poate învăţa într-o lună mai mult decât ar putea învăţa un logician într-un an” *(Ars magna, Decima pars,* cap. 101). Iar prin această cutezătoare afirmaţie finală, Lullus ne aminteşte că metoda sa nu e acea metodă formală pe care i-au atribuit-o mulţi.

Combinatoria trebuie să reflecte însăşi mişcarea realităţii. Ea lucrează pe baza unui concept de adevăr care nu este prevăzut de *Ars* potrivit formelor raţionamentului logic, ci de felul în care stau lucrurile în realitate. Lullus e un realist, crezând în existenţa extramentală a universaliilor. Nu crede numai în realitatea genurilor şi a speciilor, ci şi **î**n realitatea formelor accidentale. Aceasta, pe de o parte, îi permite combinatoriei sale să manevreze nu numai genuri şi specii, ci şi virtuţi, păcate şi orice *differentia.* Totuşi, aceste accidente nu gravitează liber, ci sunt determinate de o severă ierarhie a fiinţelor *(cf.* Rossi 1960: 68).

Leibniz (în *Disertatio de arte combinatoria* din 1666)

se întreba de ce Lullus se oprise la un număr atât de restrâns de elemente. Într-adevăr, în diferite operaţii, Lullus propusese o dată 10, o dată 16, o dată 12 şi o dată 20 de principii, pentru ca apoi să se oprească la nouă, în problema nu e câte principii sunt, ci de ce numărul lor nu este deschis. De fapt, Lullus nu se gândea nicidecum la o combinatorie liberă de elemente ale expresiei nelegate de un conţinut precis, altminteri arta sa nu i-ar fi apărut ca o limbă perfectă, în măsură a vorbi de o realitate divină pe care el o presupune de la bun început ca fiind auto-evidentă şi revelată. El îşi concepea propria *Ars* ca pe un instrument de convertire a necredincioşilor şi studiase îndelung doctrinele evreilor şi musulmanilor. În *Compendium artis demonstrativae (De fine hujus libri),* Lullus afirmă explicit că împrumutase termenii din *Ars* de la arabi. Lullus căuta noţiunile elementare şi primare care să le fie comune şi necredincioşilor, iar aceasta explică de ce principiile sale absolute se reduc în cele din urmă la nouă, cel de-al zecelea (marcat ca A) rămânând exclus din combinatorie, întrucât reprezenta Perfecţiunea şi Unitatea divină.

Cineva ar putea fi tentat să recunoască în această serie cei zece Sefiroţi cabalistici, însă Platzeck (1953: 583) observă că o listă analoagă a demnităţilor ar putea fi reperată în Coran. Yates (1960) a crezut că poate identifica o sursă directă în gândirea lui Ioannes Scotus Eriugena, însă Lullus putea găsi liste asemănătoare în alte texte din neoplatonismul medieval, precum şi în comentariile la Pseudo-Dionisie, în tradiţia augustiniană şi în doctrina medievală a proprietăţilor transcendentale ale fiinţei *(cf.* Eco 1956).

Ei bine, după Lullus, aceste principii elementare intră într-un sistem închis şi predefinit, adică un sistem deja rigid ierarhizat, sistemul Arborilor Ştiinţei. În alţi termeni, potrivit regulilor silogisticii aristotelice, dacă se argumentează „toate florile sunt plante, x este o floare, deci x este plantă”, silogismul este formal valid, iar ce anume este x e irelevant din punct de vedere logic. În

schimb, Lullus vrea să ştie dacă x este un trandafir sau un cal, iar dacă este un cal silogismul trebuie respins, întrucât un cal nu este plantă. Poate că exemplul e cam grosolan, însă corespunde bine cu ideea acelui mare Lanţ al Fiinţei *(cf.* Lovejoy 1936) pe care se sprijină teoria lulliană din *Arbor Scientiae* (1296).

Între primele şi ultimele sale versiuni, *Ars* a lui Lullus a străbătut un drum lung (descris de Carreras y Artau; Carreras y Artau 1939,1: 394) pentru a face propriul dispozitiv capabil să trateze nu numai probleme de teologie şi de metafizică, ci şi de cosmologie, drept, medicină, astronomie, geometrie şi psihologie. *Ars* devine din ce în ce mai mult un instrument de abordare a întregii enciclopedii a cunoaşterii, reluând sugestiile numeroaselor enciclopedii medievale şi anticipând utopia enciclopedică a culturii renascentiste şi baroce. Iar această cunoaştere se organizează potrivit unei structuri ierarhice. Demnităţile se definesc în mod circular întrucât constituie determinări ale Cauzei Prime; însă de la Demnităţi înainte începe scara Fiinţei. Iar *Ars* ar trebui să permită să se raţioneze despre fiecare element al acestei scări.

Arborele ştiinţei, care are ca rădăcini cele nouă demnităţi şi cele nouă relaţii, se împarte ulterior în şaisprezece ramuri, iar fiecărei ramuri îi corespunde un arbore în sine. Fiecare din aceşti şaisprezece arbori, căruia îi este dedicată o reprezentare aparte, se divide în şapte părţi (rădăcini, trunchi, ramuri, rămurele, frunze, flori şi fructe). Opt arbori corespund în mod limpede cu opt subiecte din *tabula generalis,* şi anume *arbor elementalis* (ce reprezintă aşa-numitele *elementa,* adică obiecte din lumea sublunară cum sunt pietrele, arborii, animalele, compuse din cele patru elemente), *arbor vegetalis, arbor sensualis, arbor imaginalis* (imaginile mentale care sunt asemănările lucrurilor reprezentate în ceilalţi arbori), *arbor humanalis et moralis* (care priveşte memoria, intelectul, voinţa şi cuprinde diferitele ştiinţe şi arte inventate de om), *arbor coelestialis* (astronomia şi astrologia), *arbor angelicalis* şi *arbor divinalis* (demnităţile

divine). La această listă se adaugă *arbor moralis* (virtuţile şi păcatele), *arbor eviternalis* (împărăţiile din lumea cealaltă), *arbor maternalis* (mariologia), *arbor christianalis* (cristologia), *arbor imperialis* (cârmuirea), *arbor apostolicalis* (Biserica), *arbor exemplificalis* (conţinuturile cunoaşterii) şi *arbor quaestionalis* (patru mii de întrebări despre diferitele arte).

Pentru a înţelege structura acestor arbori, e suficient să examinăm unul din ei, de exemplu *arbor elementalis*. Rădăcinile sunt cele nouă demnităţi şi cele nouă relaţii; trunchiul reprezintă conjuncţia tuturor acestor principii, de unde rezultă acel corp confuz care este haosul primordial, ce umple spaţiul şi în care se află speciile lucrurilor şi dispunerile lor; ramurile principale reprezintă cele patru elemente (apă, foc, aer şi pământ), de unde se desprind cele patru mase pe care le alcătuiesc (cum sunt mările şi uscatul), frunzele sunt accidentele, florile sunt instrumentele (precum mâna, piciorul şi ochiul), iar fructele sunt lucrurile individuale, precum piatră, aur, măr, pasăre.

Să vorbim de o pădure de arbori ar însemna să folosim o metaforă arbitrară; aceştia se dispun unul peste celălalt pentru a construi o ierarhie, ca în cazul etajelor şi acoperişurilor unei pagode. Arborii inferiori participă la cei superiori, arborele vegetal, de exemplu, participă la arborele elementelor, arborele senzual la ambele, pe când arborele imaginaţiei este construit pe cele trei precedente şi în acelaşi timp permite cuprinderea arborelui următor, şi anume cel uman (Luna 1963: 211-212).

Sistemul arborilor e o reprezentare a organizării realului şi tocmai de aceea constituie un sistem al cunoaşterii „adevărate”, altfel spus reprezintă Lanţul Fiinţei aşa cum este şi trebuie să fie acesta din punct de vedere metafizic. Se înţelege atunci de ce, pe de o parte, Lullus concepe această *Ars* pentru a găsi, în orice raţionament posibil, termenul median care îi permite un silogism demonstrativ, însă, de cealaltă parte, exclude unele silogisme altminteri corecte, chiar dacă, formal,

termenul median există. Termenul său median nu e acela din logica formală scolastică; este un mediu care leagă elementele lanţului fiinţei, un mediu substanţial, şi nu formal.

Dacă *Ars* a lui Lullus e o limbă perfectă, este astfel în măsura în care poate vorbi de o realitate metafizică şi de o structură a fiinţei la care trebuie să se raporteze şi care există independent de ea. Aşa cum spune Lullus în versiunea catalană a propriei sale lucrări *Logica Algazelis*: *„De la logica pariam tot breu – car a parler avem de Deu”. Ars* nu e un mecanism revelator care să poată desemna structurile încă necunoscute ale cosmosului.

S-a vorbit mult de o analogie între combinatoria lulliană şi cea cabalistică. Însă ceea ce deosebeşte gândirea cabalistică de aceea a lui Lullus este faptul că în Cabală combinatoria literelor produce realitate, în loc să o oglindească. Realitatea pe care trebuie să o descopere misticul cabalist nu este cunoscută încă şi se va putea revela numai prin silabisirea literelor care se permută ameţitor. În schimb, combinatoria lulliană reprezintă un instrument retoric prin intermediul căruia se doreşte demonstrarea a ceea ce e deja cunoscut, a unui lucru pe care rigida structură a diferiţilor arbori l-a fixat o dată pentru totdeauna şi pe care nicio combinatorie nu-l va putea răsturna vreodată.

Oricum, această *Ars* ar fi putut aspira să fie o limbă perfectă, dacă acel deja-cunoscut pe care intenţiona să-l comunice ar fi aparţinut cu adevărat unui univers al conţinutului, acelaşi pentru toate popoarele. În realitate, în ciuda efortului de a culege sugestii din religiile necreştine şi neeuropene, disperata întreprindere a lui Lullus eşuează (iar legenda supliciului său îi pecetluieşte eşecul) din cauza inconştientului ei etnocentrism, întrucât universul conţinutului la care vrea să se refere este produs de o organizare a lumii operată de tradiţia creştină occidentală. Şi, cu siguranţă, aşa a rămas, chiar dacă Lullus traducea rezultatele artei sale în arabă sau în ebraică.

Concordia universală la Cusanus

Totuşi, putem deduce cât de seducător a fost apelul concordatar al lui Lullus din reluarea acestuia, cu circa două secole mai târziu, de către Nicolaus Cusanus, înnoitor al platonismului în perioada dintre criza scolasticii şi începutul Renaşterii. O dată cu opera lui Cusanus se configurează imaginea unui univers deschis la infinit, care îşi are centrul pretutindeni şi circumferinţa nicăieri. Dumnezeu, fiind infinit, depăşeşte orice limitare şi orice opoziţie. Pe măsură ce se măreşte diametrul unui cerc, curbura acestuia scade, iar la limită o circumferinţă infinită devine o dreaptă infinită: în Dumnezeu avem coincidenţa contrariilor. Dacă universul ar avea un centru, ar fi limitat de un alt univers. Însă în univers Dumnezeu este centru şi circumferinţă. Pământul nu poate fi centrul universului. De aici viziunea unei pluralităţi a lumilor, a unei realităţi mereu investigabile şi întemeiate pe o concepţie matematică, în care lumea, chiar dacă nu poate fi numită infinită, cu siguranţă poate căpăta o infinitate de chipuri posibile. Gândirea lui Cusanus e bogată în metafore (sau modele) cosmologice întemeiate pe imaginea cercului şi a roţii *(De docta ignorantia,* II, 11), unde numele atributelor divine (împrumutate explicit de la Lullus) se confirmă în mod reciproc şi circular *(De docta ignorantia,* I, 21).

Dar într-un chip şi mai explicit se face simţită influenţa lulliană atunci când Cusanus observă că numele cu care grecii, latinii, germanii, sarazinii şi aşa mai departe desemnează divinitatea coincid în mod fundamental, fiind reductibile la tetragrama ebraică (v. predica *Dies sanctificatus).*

Cusanus intră probabil în contact cu gândirea lulliană la Padova, întrucât se înregistrează o răspândire a lullismului în Veneto către sfârşitul secolului al XIV-lea, în parte ca element de polemică împotriva unui aristotelism intrat în criză, însă şi datorită unui climat de fervente raporturi între Orient şi Occident, între republica veneţiană, lumea bizantină şi ţările musulmane (dar şi cu

Catalonia şi Mallorca, teritorii care, la rândul lor, stabiliseră contactul dintre cultura creştină, cea islamică şi cea ebraică). Noul umanism veneţian este inspirat şi de această curiozitate şi de acest respect faţă de culturile diferite *(cf.* Lohr, 1988).

Prin urmare, este deosebit de relevant faptul că în acest climat e redescoperită gândirea unui bărbat care făcuse din propria propovăduire, din propria reflecţie teologică şi din propria căutare a unei limbi universale un mijloc de a construi o punte intelectuală şi religioasă între Occidentul european şi Orient şi care considera că adevărata autoritate nu se întemeiază pe o unitate rigidă, ci pe o tensiune între diferite centre – aşa încât legea lui Moise, revelaţia lui Cristos şi propovăduirea lui Mahomed pot conduce la un rezultat unitar. Lullismul este perceput ca un imbold mistic şi filosofic şi ca o alternativă fantezistă şi poetică la enciclopedia aristotelismului scolastic, dar şi ca inspiraţie politică. Opera unui scriitor ce a cutezat să scrie în limba populară se dovedeşte; potrivită în cazul unui umanism care celebrează tocmai demnitatea limbilor populare şi a pluralităţii acestora, dar în acelaşi timp se pune problema modului în care s-ar putea instaura un discurs supranaţional al raţiunii, credinţei şi filosofiei, care să poată introduce însă în corpusul enciclopediei scolastice germenii, în curs de dezvoltare, ai unor noi doctrine exotice, exprimate în nişte limbi încă larg necunoscute.

În *De pace fidei,* Cusanus încearcă o polemică şi un dialog cu musulmanii, punându-şi problema (lulliană) cum să le demonstreze reprezentanţilor celorlalte două religii monoteiste că trebuie să cadă de acord cu adevărul creştin. Poate că – spune Cusanus – s-au ales greşit, pentru Treime, nume precum Tată, Fiu, Duh şi merită să-i traducem, pentru antagoniştii noştri, în termeni mai filosofici (care, încă o dată, amintesc de demnităţile lulliene). Iar Cusanus merge până acolo încât, în fervoarea sa ecumenică, le promite evreilor să fie circumcişi toţi creştinii dacă ei acceptă Evanghelia, cu toate că, în cele din urmă, admite că punerea în practică a acestei idei

prezintă oarece dificultăţi *(De pace fidei,* XVI, 60).

Totuşi, Cusanus preia de la Lullus spiritul irenist şi o viziune metafizică. Pentru ca fiorul cusanian al infinităţii lumilor să se traducă realmente într-o practică a artei combinatorii, va trebui să aşteptăm ca lumea umanistă şi renascentistă să fie fecundată de alte curente de idei: redescoperirea limbii ebraice, cabalismul creştin, afirmarea hermetismului şi recunoaşterea pozitivă a magiei.

5.

IPOTEZA MONOGENETICĂ ŞI LIMBILE-MAMĂ

În varianta sa cea mai veche, căutarea limbii perfecte capătă forma ipotezei monogenetice, care presupune derivarea tuturor limbilor dintr-o unică limbă-mamă. Însă, urmărind istoria teoriilor mono-genetice, trebuie să se ţină seama că în cea mai mare parte a acestor cercetări se manifestă o serie de confuzii continue între diferite opţiuni teoretice:

1. Nu se face îndeajuns distincţie între *limbă perfectă* şi *limbă universală.* Una e să cauţi o limbă care să fie în măsură a reflecta însăşi natura lucrurilor, şi alta e să cauţi o limbă pe care toată lumea să poată şi să trebuiască să o folosească. Nimic nu exclude posibilitatea ca o limbă perfectă să fie accesibilă doar unui mic număr de oameni, după cum nu exclude nici posibilitatea ca o limbă de uz universal să fie imperfectă.

2. Nu se face distincţie *(cf.* Formigari 1970: 15) între opoziţia platoniciană *natură* vs *convenţie* (e posibil să ne gândim la o limbă care să exprime natura lucrurilor, nefiind totuşi originară, ci rodul unei invenţii noi) şi *problema originii limbajului.* Se poate discuta dacă limbajul s-a născut ca o imitare a naturii (ipoteza *mimologică, cf.* Genette 1976) sau ca rezultat al unei

convenţii, fără ca totuşi să se pună neapărat problema privilegiului unei limbi asupra celorlalte, în consecinţă, adesea se face confuzie între legitimarea etimologică (asumată în numele unei filiaţii dintr-o limbă mai veche) şi legitimarea mimologică (onomatopeea poate fi văzută ca un indiciu perfecţiune, dar nu neapărat ca un indiciu de filiaţie dintr-o limbă perfectă originară).

3. La foarte mulţi autori (în ciuda faptului că distincţia era clară încă de la Aristotel) nu se face distincţie între un sunet şi litera din alfabet care îl exprimă.

4. Aproape toate căutările care precedă începutul lingvisticii comparate din secolul al XIX-lea privilegiază (aşa cum observă în mai multe rânduri Genette 1976) o cercetare de tip semantic, căutând familii de *nomenclaturi* înrudite, întreprinzând echilibristicile etimologice despre care vom vorbi, în loc ca atenţia să se concentreze asupra structurilor fonologice şi gramaticale.

5. Adeseori nu se face distincţie între *limbă primordială* şi *gramatică universală.* Se pot căuta principii gramaticale comune tuturor limbilor fără ca pentru aceasta să se dorească întoarcerea la o limbă primitivă.

Întoarcerea la ebraică

De la Origen la Augustin, părinţii Bisericii conveniseră că, în mod irefutabil, ebraica fusese, înainte de amestec, limba primordială a omenirii. Cea mai importantă excepţie fusese aceea a lui Grigorie din Nyssa *(Contra Eunomium),* care susţinuse că Dumnezeu nu vorbea ebraica şi ironizase pe seama imaginii unui Dumnezeu-dascăl care le preda părinţilor noştri alfabetul *(cf.* Borst 1957-1963, I, 2 şi II/l, 3.1). Ideea ebraicei ca limbă divină supravieţuieşte de-a lungul întregului Ev Mediu *(cf.* De Lubac 1959, II, 3.3).

În secolele al XVI-lea şi al XVII-lea însă cercetătorii nu se mai limitează să susţină doar că ebraica este protolimba (despre ea ştiindu-se, la urma urmei, foarte puţine); acum se intenţionează promovarea studierii

acesteia şi, dacă se poate, difuzarea ei. Ne aflăm într-o situaţie diferită de cea a lui Augustin; acum nu numai că avem de-a face cu o întoarcere la original, ci cu o întoarcere caracterizată de convingerea că acesta a fost scris în singura limbă sacră potrivită pentru a exprima adevărul căruia îi slujeşte drept vehicul. Între timp avusese loc Reforma protestantă; refuzând medierea interpretativă a Bisericii (din care fac parte traducerile latineşti canonice) şi trimiţând la lectura directă a Scripturii, aceasta impulsionase cercetările asupra textului sacru şi a formulării sale iniţiale. Poate că tratarea cea mai cuprinzătoare a numeroaselor dezbateri din epocă se găseşte în Brian Walton, *In Biblia Polyglotta prolegomena* (1673, mai ales 1-3), dar istoria dezbaterii renascentiste asupra limbii ebraice a fost atât de variată şi de complexă *(cf.* Demonet 1992), încât va trebui să ne mărginim la a oferi câteva ,,portrete" exemplare.

Utopia universalistă a lui Postel

Un loc aparte în istoria renaşterii limbii ebraice capătă acea figură de erudit utopist care a fost Guillaume Postel (1510-1581). Consilier al regilor Franţei, în contact cu cele mai mari personalităţi ale vremii sale din religie, politică şi ştiinţă, Postel a fost profund influenţat de călătoriile în Orient, pe care le-a întreprins cu diverse misiuni diplomatice şi în cursul cărora a avut prilejul să studieze araba şi ebraica şi, de asemenea, să se apropie de ştiinţa cabalistică. Excelent şi în filologia greacă, pe la 1539 este numit *mathematicorum et peregrinarum linguarum regius interpres* la ceea ce va deveni mai întâi College des Trois Langues, iar mai apoi College de France.

În *De originibus seu de Hebraicae linguae et gentis antiquitate* (1538), el afirmă că limba ebraică provine de la urmaşii lui Noe şi că din ea se trag araba, caldeeana, indiana şi, numai indirect, greaca. Iar în *Linguarum duodecim characteribus differentium alphabetum, Introductio,* 1538, unde sunt studiate douăsprezece alfabete diferite, susţine nu numai descinderea tuturor

limbilor din ebraică, ci şi importanţa limbii ca instrument de fuziune între popoare.

Ideea sa despre ebraică văzută ca protolimbaj se întemeiază pe un criteriu de Economie Divină. După cum va scrie *In De Foenicum litteris* (1550), aşa cum există o singură specie omenească, o singură lume şi un singur Dumnezeu, la fel trebuie să fi existat o singură limbă, o „limbă sfântă, inspirată de divinitate primului om". La fel cum nu numai credinţa, ci însăşi limba maternă se învaţă prin intermediul vorbirii, trebuia ca Dumnezeu să-l educe pe Adam inspirându-i capacitatea de a da lucrurilor numele potrivit *(De originibus, seu, de varia et potissimum orbi Latino ad hanc diem incognito aut inconsyderata historia,* 1553).

Nu pare că Postel s-ar fi gândit la o facultate înnăscută a limbajului sau la o gramatică universală, cum făcea Dante, dar în multe scrieri ale sale apare o noţiune de Intelect Activ de factură averroistă. Cu siguranţă, tocmai în acest depozitar de forme comune tuturor oamenilor trebuie găsită rădăcina facultăţii noastre lingvistice *(Les tres merveilleuses victoires des femmes du Nouveau Monde* şi *La doctrine du siecle dore,* ambele din 1553).

Şi în cazul lui Postel, atenţia acordată limbilor e însoţită de o utopie religioasă: visul său îl reprezintă pacea universală. În *De orbis terrae concordia* (1544, 1), el afirmă cu hotărâre că o cunoaştere a problemelor lingvistice este necesară pentru instaurarea unei concordii universale între toate popoarele. Comunitatea de limbă e necesară pentru a le dovedi adepţilor altor credinţe că mesajul creştin interpretează şi adevereşte şi convingerile lor religioase, întrucât e vorba de regăsirea principiilor unei religii naturale, a unei serii de idei înnăscute comune tuturor popoarelor *(De orbis* III).

Acelaşi spirit îi însufleţea pe Lullus şi pe Cusanus, însă în cazul lui Postel este însoţit de convingerea că acea concordie universală va trebui înfăptuită sub egida regelui Franţei, care poate aspira în mod legitim la titlul de rege al

lumii, întrucât descinde în linie directă din Noe, dat fiind că Gomer, fiul lui Iafet, ar fi întemeietorul stirpei celtice şi galice *(cf.* mai ales *Les raisons de la monarchie,* cca. 1551). Încet Postel *(Tresor des propheties de l'univers,* 1556) acceptă o etimologie tradiţională (de exemplu, *cf.* Jean Lemaire de Belges, *Illustrations de Gaule et singularitez de Troye,* 1512-1513, fol. 64r), potrivit căreia, în ebraică, *gallus* ar însemna „cel care a trecut de valuri" şi care, prin urmare, a scăpat de apele Potopului *(cf.* Stephens 1989, 4).

Mai întâi, Postel încearcă să-l convingă de ideile sale pe Francisc I, care îl consideră un exaltat. Apoi, după ce iese din graţiile curţii, se deplasează la Roma pentru a-l câştiga de partea utopiei sale pe Ignaţiu de Loyola, al cărui ideal de reformă i se pare apropiat de al său (şi îi va considera multă vreme pe iezuiţi instrumentul divin pentru înfăptuirea concordiei lumii). De bună seamă, Ignaţiu îşi dă seama că Postel vrea altceva de la iezuiţi (proiectul post-elian pune în discuţie jurământul de supunere faţă de papă, şi apoi Ignaţiu era spaniol, iar ideea unui rege al Franţei ca rege al lumii probabil că nu prea îi era pe plac). După un an şi jumătate, Postel a fost silit să părăsească Compania.

După mai multe încercări, în anul 1547 se deplasează la Veneţia, unde devine capelan al Spitalului „Sfinţii Ioan şi Pavel" (zis „Ospedaletto") şi cenzor al cărţilor în limba ebraică publicate în acest oraş. În perioada petrecută la Spital devine confesorul unei femei în vârstă de cincizeci de ani pe nume Johanna, sau Madre Zuana, fondatoarea spitalului, care se dedicase asistenţei săracilor. Încet-încet, Postel se convinge că se află dinaintea unei persoane înzestrate cu spirit profetic şi concepe o pasiune mistică pentru această femeie, pe care o defineşte ca fiind Mama Lumii, menită a răscumpăra omenirea din păcatul originar.

Reinterpretând *Zoharul,* Postel o identifică pe Johanna atât cu Shekinah, cât şi cu acel Papă Angelic de care vorbiseră profeţiile ioachimite, iar apoi cu al doilea Mesia. După Postel, partea femeiască a omenirii,

condamnată prin păcatul Evei, nu fusese mântuită de Cristos, şi era nevoie de un al doilea Mesia care să le mântuiască pe fiicele Evei (despre „feminismul” lui Postel, *cf.* Sottile 1984).

Dacă Johanna a fost o mistică cu trăsături aparte sau dacă Postel a supraevaluat întâlnirea lor, e totuna; în mod evident, se statorniceşte o intensă comuniune de suflete. Johanna, Cabala, concordia universală, ultima eră ioachimită se contopesc într-o unică îngemănare, iar Johanna, în universul utopiei post-eliene, îi ia locul lui Ignaţiu de Loyola. „Imaculata concepţiune” a Johannei îl transformă pe Postel într-un nou Ilie (Kuntz 1981: 91).

În 1549, copleşit de inevitabilele zvonuri pe seama ciudatei sale tovărăşii, Postel părăseşte Veneţia pentru a-şi relua peregrinările în Orient, dar se întoarce în anul următor, pentru a afla de moartea Johannei; potrivit tradiţiei, cade într-o stare de prostraţie, cu momente de extaz în care se spunea că era în stare să privească încontinuu soarele vreme de o oră, şi încet-încet se simte năpădit de spiritul Johannei; Kuntz (1981: 104) vorbeşte de o credinţă în metempsihoză.

Întorcându-se la Paris, îşi reia prelegerile cu mare succes de public şi anunţă începutul erei Restaurării veacului de aur, sub semnul Johannei. Încă o dată, mediul filosofic şi religios intră în fierbere, iar regele îl sileşte să părăsească învăţământul. Postel călătoreşte prin diferite oraşe europene, se întoarce la Veneţia pentru a împiedica scrierile sale să fie trecute la Index, suferă rigorile Inchiziţiei, care încearcă să-l determine să abjure şi care, în 1555, ţinând seama de meritele lui ştiinţifice şi politice, se mărgineşte a-l defini *non malus sed amens,* nu vinovat, ci nebun, cruţându-i astfel viaţa, însă închizându-l mai întâi la Ravenna şi mai apoi la Roma.

Din nou la Paris, în 1564 (sub presiunea autorităţilor religioase), se retrage la mănăstirea Saint-Martin-des-Champs, unde trăieşte într-o recluziune blândă până în 1587, anul morţii sale, scriind şi un tratat despre propriile doctrine eretice privitoare la maica Johanna.

Dar, cu excepţia acestei ultime renunţări, Postel ne apare întotdeauna ca un apărător temerar al propriilor poziţii, care erau neobişnuite pentru acea epocă. Desigur, nu trebuie să-i considerăm utopia în afara cadrului culturii epocii, iar Demonet (1992: 337 şi urm.) subliniază că Postel doreşte cu adevărat „restituţia" ebraicei ca limbă universală, însă considerând că necredincioşii trebuie să-şi recunoască eroarea şi să accepte adevărurile creştine. Kuntz (1981: 49) observă însă că Postel nu putea fi numit nici catolic, nici protestant ortodox, iar poziţiile sale irenist-moderate îi iritau pe extremiştii de ambele părţi. Ambiguă era, cu siguranţă, pretenţia sa că, pe de o parte, creştinismul este singura religie adevărată care confirmă mesajul iudaic, iar pe de altă parte că pentru a fi un bun creştin nu-i nevoie să faci parte dintr-o sectă religioasă (inclusiv Biserica), ci să simţi în sufletul tău prezenţa divinului. Prin urmare, adevăratul creştin putea şi trebuia să urmeze şi legea ebraică, iar musulmanii puteau fi consideraţi pe jumătate creştini. Postel condamnă în mai multe rânduri persecuţiile împotriva evreilor, preferă să vorbească de „iudaicitatea" tuturor oamenilor, vorbeşte de creştini evrei, şi nu de evrei creştini (Kuntz 1981: 130), spune că adevărata tradiţie creştină e iudaismul, în care s-au schimbat doar, numele, şi deplânge împrejurarea prin care creştinătatea şi-a pierdut propriile rădăcini şi tradiţii iudaice. Ambiguitatea poziţiei sale trebuie să apară cu atât mai provocatoare dacă se ţine seama că lumii prerenascentiste creştinismul îi apărea ca reprezentând corectarea şi chiar eliminarea tradiţiei iudaice. Pentru a putea afirma, aşa cum făcea Postel în *De orbis,* o armonie între credinţe, trebuia practicată toleranţa, inclusiv în cazul multor aspecte teologice, drept pentru care s-a vorbit, în ce-l priveşte, de un teism universalist (Radetti 1936).

Frenezia etimologică

Cu Postel ne aflăm dinaintea unui apel puternic şi exemplar la restaurarea ebraicei ca limbă unică. Pentru

alţii, proiectul nu va fi atât de radical, şi va fi vorba mai curând de a arăta că perfecţiunea ebraicei constă în faptul că din ea se trag toate celelalte limbi.

A se vedea, de exemplu, *Mithridates* al lui Conrad Gessner, din 1555, care trasează o paralelă între 55 de limbi. După ce a zăbovit asupra condiţiei de invidiat a câtorva făpturi legendare înzestrate cu două limbi, una pentru graiul omenesc, iar cealaltă pentru a vorbi limbajul păsărilor, Gessner afirmă imediat că, dintre toate limbile existente, „nu există niciuna care să nu aibă vocabule din limba ebraică, fie ele şi corupte" (ed. 1610, p. 3). Alţii, pentru a arăta această înrudire, se vor deda unei nebuneşti vânători de etimologii.

Această frenezie etimologică nu era nouă. Încă din secolele al VI-lea şi al VII-lea, Isidor din Sevilla *(Etymologiarum),* angajându-se într-o recenzare fantezistă a celor 72 de limbi existente pe lume, elabora acele etimologii pe seama cărora s-au făcut mai apoi atâtea ironii de-a lungul veacurilor: *corpus* e o contragere a lui *corruptus perit, homo* provine din *humus,* pentru că omul s-a născut din lut, *iumenta* se trage din *iuvat,* întrucât calul îl ajută pe om, *agnus* este numit astfel pentru că *agnoscit,* îşi recunoaşte mama... Sunt exemple a ceea ce am numit mimologismul de sorginte cratilică şi care e reluat ca atare de susţinătorii ebraicei.

În 1613, Claude Duret publică un monumental *Thresor de l'histoire des langues de cet univers,* unde se regăsesc toate speculaţiile precedente ale cabalismului creştin, într-o panoramă care se întinde de la originea limbilor la examinarea tuturor limbilor cunoscute, inclusiv a celor din lumea nouă, şi până la capitolul final despre limbajul animalelor. Întrucât Duret consideră că ebraica a fost limba universală a speciei omeneşti, este evident că numele ebraic al animalelor conţine întreaga lor „istorie naturală". Iată deci că

...acvila se numeşte *nesher,* nume care este în acord cu *shor* şi *isachar,* dintre care unul înseamnă „a privi", iar celălalt „a fi drept", pentru că această pasăre are mai

presus de toate celelalte vederea fermă şi întotdeauna ridicată către soare [...]. Leul are trei nume, şi anume *aryeh, labi* şi *layish.* Primul provine de la un altul care înseamnă „a smulge", „a sfâşia"; al doilea se raportează la cuvântul *leb,* care înseamnă „inimă", şi *laab,* adică „a fi în singurătate". Al treilea desemnează îndeobşte un leu mare şi furios, şi are analogie cu verbul *yosh,* care înseamnă „a călca în picioare" [...] pentru că acest animal îşi calcă în picioare şi-şi scutură prada (p. 40).

Ebraica a păstrat această apropiere de lucruri pentru că nu s-a lăsat niciodată poluată de alte limbi (cap. 10), iar această prezumţie de naturalitate e suficientă pentru a-i justifica natura magică. Duret aminteşte că Eusebius şi sfântul Ieronim râdeau de greci, care îşi exaltau limba, însă nu erau în stare să găsească nicio semnificaţie mistică în literele alfabetului lor, pe când îndată ce-l întrebi pe un copil evreu ce înseamnă *alef,* el ştie că vrea să spună disciplină, la fel stând lucrurile cu toate celelalte litere şi cu combinările lor (p. 194).

Dar dacă Duret făcea etimologie *înapoi,* pentru a arăta că limba-mamă era în armonie, alţii vor face etimologie *înainte,* pentru a arăta că din ebraică s-au tras toate celelalte limbi. În 1606, Estienne Guichard scrie *L'harmonie etymologique des langues,* unde demonstrează că toate limbile existente pot fi reduse la rădăcini ebraice. Pornind de la afirmaţia că ebraica este limba cea mai simplă pentru că în ea „toate cuvintele sunt simple, iar substanţa lor constă în doar trei radicali", el elaborează un criteriu care îi permite să se joace cu aceşti radicali prin inversiuni, anagrame şi permutări, potrivit celei mai bune tradiţii cabalistice.

În ebraică, *batar* înseamnă „a împărţi". Cum se justifică faptul că din *batar* a provenit latinescul *dividere.* Prin inversiune se produce *tarab,* de la *tarab* se ajunge la latinescul *tribus,* iar apoi la *distribuo* şi la *dividere* (p. 147). *Zacen* înseamnă „bătrân"; transpunând radicalii se obţine *zanec,* de unde *senex* în latină; dar printr-o nouă permutare de litere se obţine *cazen,* de unde *casnar* în

oscă, din care s-ar trage latinescul *canus,* care înseamnă tocmai „vârstnic” (p. 247). Cu acest criteriu s-ar putea demonstra că termenul *testa* din latina târzie a dat englezescul *head,* trecând prin anagramarea lui *testa* în *eatts.*

Într-o mie de pagini de incursiuni prin toate limbile moarte şi vii, Guichard nimereşte chiar câteva etimologii acceptabile, însă, cu siguranţă, nu stabileşte criterii ştiinţifice. Totuşi, putem spune că aceste contribuţii aduse la ipoteza monogenetică, dacă pe de o parte difuzează o cunoaştere mai puţin „magică” a ebraicei, pe de altă parte prefigurează schiţa unui procedeu de tip comparatist *(cf.* Simone 1990: 328-329).

Dar în această perioadă fantezia şi ipotezele ştiinţifice se împletesc în mod inextricabil. A se vedea cazul lui Mercurius van Helmont, care în 1667 publică un *Alphabeti veri naturalis Hebraici brevissima delineatio,* unde îşi propune studierea unei metode de a-i învăţa să vorbească pe surdomuţi. În veacul următor, într-un mediu iluminist, proiectele de acest gen vor produce reflecţii interesante asupra naturii limbajului, însă van Helmont presupune existenţa unei limbi primitive care să-i apară ca fiind cea mai naturală chiar şi cuiva care n-a învăţat niciodată o limbă. Această limbă nu poate fi decât ebraica, iar van Helmont intenţionează să arate că ebraica este limba ale cărei sunete sunt cel mai uşor de produs de către organele fonatoare omeneşti. Şi iată cum 33 de gravuri înfăţişează felul în care, pentru a forma un anumit sunet, limba, palatul, epiglota şi glota se articulează (fizic vorbind) astfel încât să reproducă forma literelor ebraice corespunzătoare. Evident, această poziţie exprimă o teorie motivaţionistă şi mimologică exacerbată; cuvintele din ebraică nu numai că reflectă adevărata natură a lucrurilor, dar puterea divină care i-a dat lui Adam un limbaj perfect, scris şi vorbit, este aceeaşi cu cea care a plămădit în lut o structură fiziologică aptă de a-l produce (vezi fig. 5.1).

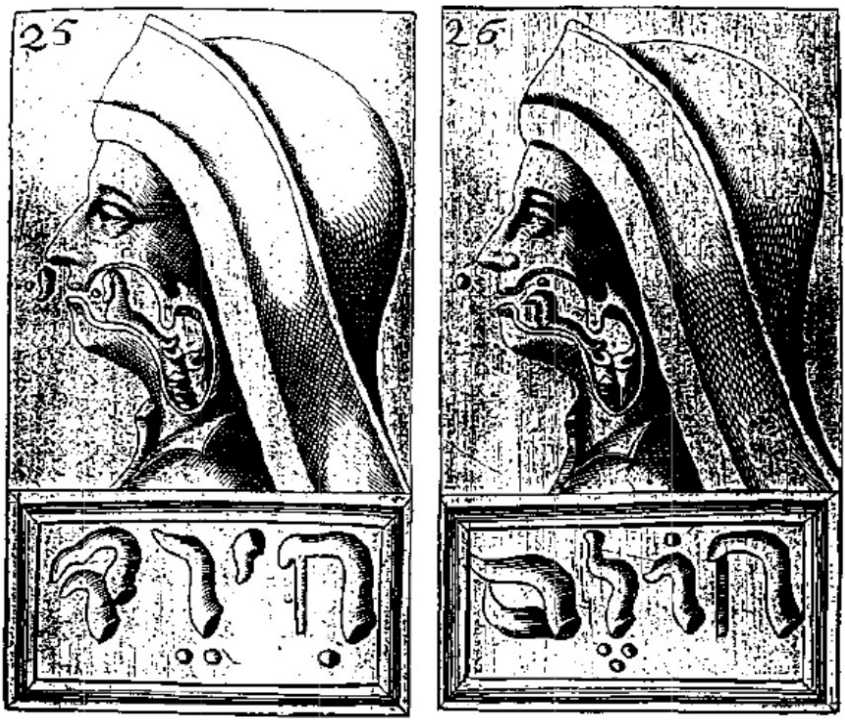


Fig. 5.1.
Din *Alphabeti veri naturalis Hebraici brevissima delineatio,* de Mercurius van Helmont, 1667

Turris Babel, 1679, a lui Athanasius Kircher reprezintă o bună sinteză a tuturor discuţiilor pe care le-am expus în chip sumar. După ce a examinat istoria lumii de la creaţie la Potop şi de aici până la amestecul babelic, Kircher trasează evoluţia istorică şi antropologică a acesteia prin intermediul unei analize a diferitelor limbi.

Kircher nu se îndoieşte că ebraica este *lingua sancta* şi primordială, ca materie de revelaţie biblică, şi consideră la fel de evident faptul că Adam a înţeles natura tuturor animalelor şi că le-a numit pe fiecare potrivit naturii lor. El adaugă că „unind, despărţind şi permutând rând pe rând literele diferitelor nume, le-a combinat în feluri deosebite cu natura şi însuşirile animalelor” (III, I, 8). Fiind vorba de un citat cabalistic (din rabinul R. Becchai), este limpede

că, în definirea însuşirilor fiinţelor, Adam a intervenit prin permutarea literelor din numele lor. Altfel spus, la început el numeşte imitând o însuşire a lucrului, ca în cazul leului, care în ebraică se scrie ARYH, iar pentru Kircher literele AHY indică respiraţia violentă a acestuia; mai apoi însă, Adam continuă potrivit artei cabalistice *temurah,* fără să se limiteze la folosirea anagramelor, ci inserând şi alte litere şi construind fraze în care fiecare cuvânt să conţină câteva litere din numele leului. De aici rezultă expresii care spun că leul este *monstrans,* adică în stare să provoace spaimă prin simpla sa înfăţişare, luminos ca şi cum o lumină s-ar răspândi de pe chipul său, care, printre altele, apare asemănător unei oglinzi… După cum se vede, aici intră în joc multe din tehnicile etimologice sugerate încă de *Cratylos*-ul platonician (pe care de altfel Kircher îl citează, p. 145), numele fiind forţate pentru a exprima noţiuni mai mult sau mai puţin tradiţionale privitoare la animalul sau la persoana în chestiune.

Kircher continuă prin a arăta că după amestec s-au creat cinci dialecte ale ebraicei, şi anume caldeeana, samariteana (din care se va trage feniciană), siriaca, araba şi etiopiana, iar din acestea deduce, prin diferite argumentări etimologice (explicând inclusiv derivarea succesivă a alfabetelor), naşterea altor limbi, până la limbile europene ale vremii sale. De asemenea, el exprimă destul de rezonabil cauzele transformării limbilor, pe care o atribuie diversităţii şi amalgamării popoarelor (surprinzând principiul creolizării unor limbi diferite intrate în contact), samavolniciilor politice datorate schimbării imperiilor, migraţiilor datorate războaielor şi molimelor, colonizărilor şi influenţei climei. Din înmulţirea şi evoluţia limbilor rezultă şi naşterea diferitelor religii idolatrice, ca şi înmulţirea numărului şi numelor zeilor (III, I, 2).

Convenţionalism, epicureism, poligeneză

În secolul al XVII-lea însă, Kircher, şi alţii împreună cu el, par în întârziere. Criza ebraicei ca limbă sfântă

începuse încă din Renaştere, printr-o serie densă de argumente pe care, în mod emblematic, le-am putea situa sub semnul *Facerii 10*. Atenţia se deplasase deja, nu atât asupra unei limbi primordiale, cât asupra unei serii de *limbi-matrici,* sau limbi-mamă, pentru a folosi o expresie plăsmuită de Giuseppe Giusto Scaligero *(Diatriba de europaeorum linguis,* 1599), care identificase unsprezece familii de limbi, patru majore şi şapte minore, răspândite pe întregul continent european. În sânul fiecărei familii limbile erau înrudite genetic, însă între familii nu se putea stabili nicio înrudire.

Se reflectă asupra faptului că Biblia nu s-a pronunţat explicit asupra naturii limbii primordiale. Mulţi susţin că diviziunea limbilor nu a început la poalele turnului, ci mult înainte, iar fenomenul acelei *confusio* este văzut ca un proces natural. În materie de limbi, există mai curând interesul de a căuta o gramatică comună a acestora: „Nu mai este vorba de a «reduce», ci de a clasifica, pentru a scoate la iveală acel sistem latent al limbilor care, în acelaşi timp, respectă diferenţele dintre ele” (Demonet 1992: 341 şi în general II, 5).

Richard Simon, care e considerat înnoitorul criticii testamentare, renunţa deja în a sa *Histoire critique du Vieux Testament* (1678) la ipoteza originii divine a ebraicei, reluând argumentele ironice ale lui Grigorie din Nyssa. Limba e o invenţie omenească, iar câtă vreme raţiunea nu e aceeaşi pentru toate popoarele, acest fapt explică diferenţa dintre limbi. Dumnezeu însuşi a voit ca oamenii să vorbească limbi diferite, ca fiecare „să se manifeste în felul său”.

Meric Casaubon *(De quatuor linguis commentatio*, 1650) preia de la Grozio ideea că limba primordială – dacă cumva a existat – s-a pierdut. Dacă Dumnezeu a fost inspiratorul cuvintelor rostite de Adam, în continuare omenirea şi-a dezvoltat limbajul în mod autonom, iar ebraica nu-i decât una dintre limbile-mamă post-diluviene.

Leibniz va afirma şi el că limba lui Adam este absolut irecuperabilă pe plan istoric şi că, oricât de multe eforturi

am întreprinde, *nobis ignota est.* Dacă ea a existat, ori a dispărut cu totul, ori supravieţuieşte numai în unele relicve (fragment nedatat în Gensini [coord.], 1990: 197).

În acest climat cultural, mitul unei limbi adecvate pentru a exprima natura lucrurilor este revăzut în lumina acelui principiu al arbitrarietăţii semnului pe care, de altfel, gândirea filosofică nu-l abandonase niciodată, rămânând credincioasă dictatului aristotelic. Chiar în această perioadă, dintr-un impuls de esenţă nominalistă, Spinoza se întreba cum ar putea un termen general ca „om" să exprime adevărata natură a omului, câtă vreme nu toată lumea formează noţiunile în acelaşi fel:

De exemplu, aceia care au observat mai des cu admiraţie statura oamenilor, sub numele de *om,* vor înţelege un animal cu poziţia dreaptă, în schimb cei care au avut obişnuinţa de a observa altceva îşi vor forma o altă imagine comună despre oameni, şi anume că omul e un animal care râde, biped, fără pene şi raţional. Tot astfel, despre celelalte lucruri, fiecare va forma imagini universale în funcţie de dispoziţia propriului corp *(Etica* 1677, Propoziţia XL, Scolia 1).

Dacă ebraica era limba în care cuvintele corespundeau cu însăşi natura lucrurilor, în opinia lui Locke cuvintele sunt folosite de oameni ca semne ale ideilor lor, „nu prin vreo conexiune naturală care ar exista între anumite sunete articulate şi anumite idei, căci într-un asemenea caz n-ar exista între oameni decât un singur limbaj, ci printr-o impunere de voinţă" *(Essay concerning human understanding,* 1690, III, II, 1). Iar dacă se ţine seama că ideile însele sunt „idei nominale", şi nu entităţi platoniciene şi înnăscute, limbajul pierde orice aură de sacralitate pentru a deveni un instrument de interacţiune şi o construcţie omenească.

Deja Hobbes *(Leviathanul,* 1651, I, 4, *Despre limbaj),* chiar dacă admite că primul autor al limbajului fusese Dumnezeu însuşi, care îl învăţase pe Adam cum să denumească creaturile, părăseşte repede textul biblic ca referinţă sigură, admiţând că Adam a continuat mai apoi în

mod liber să adauge nume noi *„as the experience and use of the creatures should give him occasion”.* Cu alte cuvinte, Hobbes îl lasă pe Adam singur dinaintea propriei experienţe şi a propriilor nevoi, iar din nevoie („mama tuturor invenţiilor”) face să se nască diferitele limbi care urmează după amestecul babelic.

În acest final de secol este revalorificată scrisoarea lui Epicur către Herodot în care se spunea că nici numele lucrurilor nu au fost puse iniţial prin convenţie, ci aceea care le-a creat a fost însăşi natura oamenilor, care, în funcţie de seminţii, încercând emoţii particulare şi receptând percepţii particulare, într-un mod la fel de particular emiteau aerul întipărit cu starea sufletească respectivă şi cu percepţia particulară (Scrisoare către Herodot, în Diogene Laertios, *Vieţile filosofilor,* X, 75).

De fapt, Epicur adăuga că, „în continuare”, diferitele popoare au găsit un acord în a da nume lucrurilor pentru a elimina ambiguitatea şi din motive de economie, şi nu se pronunţă hotărât dacă această alegere a fost făcută din instinct sau „prin raţionament” *(cf.* Formigari 1970: 17-28; Gensini 1991: 92; Manetti 1987: 176-177). Însă prima parte a tezei sale (care insista asupra genezei naturale şi nonconvenţionale a limbajului) este reluată de Lucreţiu: natura e cea care i-a împins pe oameni să emită sunetele

limbajului, iar nevoia a făcut să se nască numele lucrurilor.

Să ne gândim că un om a putut să dea nume tuturor lucrurilor şi că ceilalţi au învăţat de la el primele cuvinte e un lucru nebunesc. De fapt, dacă era în stare să noteze fiecare lucru printr-o vorbă şi să emită sunete cu limba, de ce n-ar trebui să ne gândim că şi ceilalţi au putut face asta în acelaşi timp? [...] Este atât de ciudat că specia omenească, posedând glasul şi limba, a desemnat lucrurile cu glasul în funcţie de impresiile senzoriale? [...] Aşadar, dacă diferitele senzaţii le determină pe animale să emită sunete diferite, cu toate că ele sunt mute, cu atât mai drept e ca muritorii să fi putut indica obiecte diferite prin sunete diferite *(De rerum natura,* V, 1041-1090)[5].

Îşi croieşte drum o teorie pe care am putea-o numi materialist-biologică a originii limbajului, ca aptitudine naturală de a transforma senzaţiile primare în idei şi apoi în sunete, în scopuri de convieţuire civilă. Dar dacă, aşa cum sugera Epicur, acest răspuns la experienţă variază în funcţie de seminţii, de climă şi de locuri, nu va fi hazardată nici ideea că seminţii diferite au dat naştere, în moduri şi în timpuri diferite, unor familii de limbi diferite. Iar de aici va porni teoria geniului diferitelor limbi, care se va dezvolta în veacul al XVIII-lea.

Ipoteza epicureică nu putea să nu seducă mediul

5 Iată versurile cu pricina în tălmăcirea admirabilă a lui D. Murăraşu: „Deci a gândi că a dat cineva o numire la lucruri/ Şi că apoi învăţat-a tot omul cuvintele prime,/ E nebunie. De ce numai unul să poată prin vorbe/ Orişice lucru numi şi să scoată un sunet ori altul,/ Şi să nu crezi că şi alţii puteau tot atuncea s-o facă?/[...] Dar, în sfârşit, ce ar fi într-atât uimitor în părerea/; Că omenirea având o puternică voce şi limbă,/ După simţiri a-nsemnat fiecare din lucruri c-o vorbă?/ [...] Dacă simţuri osebite silesc animalele toate,/ Ele ce nu pot vorbi, să aibă şi voci diferite,/ Cât e cu mult mai firesc ca şi omul de-asemeni să poată,/ După cum lucrul e altul, cu alte numiri să-l însemne" (Lucreţiu, *Poemul naturii,* Minerva, Bucureşti, 1981, pp. 214-216 *[n.t.]*).

libertin al secolului al XVII-lea francez, unde capătă forma extremă a ipotezei *poligenetice,* amestecându-se cu diferitele forme de scepticism religios, care mergeau de la agnosticismul sarcastic la ateismul mărturisit. Şi iată că apare proiectul lui Isaac de La Peyrere, un calvinist care, în al său *Systema theologicum extraeadamitarum hypothesi,* 1655, interpretând într-o manieră cu siguranţă originală al cincilea capitol din *Epistola Sfântului Pavel către Romani,* avansează ideea unei poligeneze a popoarelor şi raselor. Opera sa reprezintă reacţia laică la rapoartele exploratorilor şi misionarilor ce relatau despre civilizaţii extra-europene, precum China, atât de străvechi încât istoria lor îndepărtată nu coincidea cu datările biblice, mai ales în ce privea povestirile despre originea lumii. Ar fi existat, prin urmare, o omenire pre-adamică, neatinsă de păcatul originar, iar atât păcatul, cât şi Potopul îi priveau exclusiv pe Adam şi pe urmaşii săi de pe pământul ebraic *(cf.* Zoli 1991: 70). Pe de altă parte, această ipoteză apăruse deja în mediul musulman, unde, în secolul al X-lea, elaborând din Coran (2.31), al-Maqdisi semnalase existenţa pe pământ a altor oameni înainte de Adam *(cf.* Borst 1957-1963, I, II, 9).

Dincolo de evidentele implicaţii teologice ale acestei probleme (de fapt, lucrarea lui La Peyrere a fost condamnată la ardere), era evident că civilizaţia ebraică ieşea detronată, şi o dată cu ea, implicit, limba sfântă în care se exprimase. Dacă speciile se dezvoltaseră în condiţii diferite, iar capacitatea lingvistică depinde de evoluţie şi de adaptarea la mediu, atunci existase o poligeneză.

La o formă de poligenetism (desigur, nu de inspiraţie libertină) se poate înscrie şi Giambattista Vico. De bună seamă, Vico răstoarnă într-un fel discursul propriei sale epoci. El nu porneşte în căutarea unei origini cronologice, ci trasează contururile unei istorii ideale eterne; în acest sens, printr-un salt în afara istoriei, el se situează în mod paradoxal printre inspiratorii istorismului modern. Ceea ce urmăreşte el să descrie nu reprezintă – cel puţin nu în exclusivitate, în pofida Tabelului Cronologic pe care îl

plasează la începutul lucrării sale *Scienza nuova seconda* (1744, II, 2.4)[6] – o evoluţie istorică, ci condiţiile mereu recurente ale unei naşteri şi ale unei evoluţii a limbajului în orice epocă şi în orice ţară. El schiţează un soi de succesiune genetică a limbajului, de la limba zeilor la aceea a eroilor şi, în sfârşit, la aceea a oamenilor, potrivit căreia prima limbă trebuie că fusese *hieroglifică,* „sau sacră, sau divină", cea de-a doua *simbolică,* prin semne sau prin fapte eroice", iar cea de-a treia *epistolară,* „servind celor aflaţi departe unii de alţii spre a-şi comunica între ei ceea ce le trebuia viaţa de fiecare zi" (432).

Vico susţine că, la originile sale (ideale), limbajul este motivat, aderent în mod metaforic chiar la experienţa pe care o are omul despre natură, şi abia în continuare se organizează în forme mai convenţionale, dar afirmă şi că „aşa cum, la aceeaşi dată, au început să existe zeii, eroii şi oamenii (căci tot oameni erau aceia care i-au închipuit cu închipuirea lor pe zei şi care credeau că natura lor eroică este un amestec între natura zeilor şi aceea a oamenilor), tot astfel au început să existe la aceeaşi dată cele trei limbi" (446). Ca atare (mai mult decât să se reia discuţia din secolul al XVII-lea dacă o fază naturală a lăsat locul unei faze de construcţie convenţională şi arbitrară), se pune întrebarea de ce există tot atâtea limbi diferite câte popoare sunt. El nu poate răspunde decât afirmând „acest mare adevăr", şi anume că „popoarele, dată fiind diversitatea climatelor, s-au diversificat între ele ca fire, iar de aici a provenit întreaga diversitate a moravurilor; tot aşa, din firea şi moravurile diferite ale popoarelor, s-au născut tot atâtea limbi" (445).

Cât despre vorbăria legată de primordialitatea ebraicei, aceasta este lichidată printr-o serie de observaţii ce urmăresc să demonstreze că literele alfabetului le-au parvenit evreilor de la greci, şi nu invers. Vico nu mai

6 Fragmentele din opera lui Vico sunt preluate din traducerea Ninei Facon, din volumul Giambattista Vico, *Principiile unei ştiinţe noi cu privire la natura comună a lucrurilor.* Univers, Bucureşti, 1972 *(n.t.).*

crede nici în fanteziile hermetice ale Renaşterii, potrivit cărora întreaga înţelepciune provine de la egipteni. Din descrierea sa reiese un complex trafic de influenţe, atât culturale cât şi comerciale, prin care fenicienii – împinşi de necesităţi mercantile – îşi aduseseră caracterele proprii în Egipt şi în Grecia, în timp ce tot ei împrumutaseră caracterele hieroglifice de la caldeeni, caractere pe care mai apoi le răspândiseră în bazinul Mediteranei, adaptându-le la necesităţile numărării mărfurilor lor (441-443).

Limba pre-ebraică

Dar, în paralel cu aceste discuţii filosofice, deşi consideră înfrângerea ebraicei un fapt împlinit, alţi cercetători preocupaţi de originea limbilor bat alte căi. În secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, exploratorii şi misionarii descoperă că existau civilizaţii mult mai vechi, având alte tradiţii culturale şi lingvistice decât cea ebraică. În 1669, John Webb *(An historical essay endeavouring the probability that the language of the empire of China is the primitive language)* avansează ideea că, după Potop, Noe ar fi tras la ţărm şi s-ar fi stabilit în China, de unde primordialitatea limbii chineze. Chinezii nu ar fi participat la construirea turnului Babel şi ca atare ar fi rămas neatinşi de amestecul limbilor, urmând ca, în plus, să trăiască vreme de secole la adăpost de năvălirile străine, păstrându-şi astfel patrimoniul lingvistic originar.

Istorisirea noastră înaintează prin numeroase şi ciudate anacronisme, în secolul al XVIII-lea, tocmai când metoda comparatistă era pe cale de a se naşte în afara oricărei ipoteze monogenetice, se întreprind cele mai mari eforturi de regăsire a unei limbi primitive. În 1765, Charles de Brosses scrie un *Traité de la formation mechanique des langues,* unde susţine o ipoteză naturalistă (articularea vorbirii este determinată de natura lucrurilor, iar pentru a desemna un lucru moale se alege întotdeauna un sunet moale) şi în mod esenţial materialistă (reducerea limbajului la nişte operaţiuni fizice şi atribuirea

creării înseşi a unor făpturi supranaturale jocurilor lingvistice, *cf.* Droixhe 1978), nerenunţând însă la ipoteza unei limbi primitive, „organică, fizică şi necesară, comună întregii specii omeneşti, pe care niciun popor din lume nu o cunoaşte şi nu o practică în simplitatea ei de odinioară şi pe care, cu **toate** acestea, toţi oamenii o vorbesc şi care constituie cel dintâi strat al limbii oricărei ţări” *(Discours preliminaire,* XIV-XV).

Lingvistul trebuie să analizeze mecanismele diferitelor limbi, să găsească partea din ele care provine dintr-o necesitate naturală şi, printr-o inferenţă naturală, nu va putea decât să ajungă, de la oricare limbă cunoscută, la această matrice originară necunoscută. Este vorba numai de identificarea unui număr redus de rădăcini primitive care ne-ar putea oferi nomenclatura universală a tuturor limbilor europene şi orientale.

Încercare comparatistă, întemeiată pe un cratilism sau un mimologism radical *(cf.* Genette 1976: 85-118), lucrarea lui de Brosses vede în vocale materia primă a continuumului sonor, pe care consoanele decupează intonaţii sau cezuri, mai perceptibile pentru vedere decât pentru auz (se menţine indistincţia dintre sunet şi litera alfabetică), însă, în definitiv, munca comparatistă se întemeiază pe identităţile consonantice.

Adoptând o idee pe care o întâlnim şi la Vico, de Brosses consideră că inventarea sunetelor articulate a evoluat în paralel cu inventarea scrierii şi, aşa cum bine sintetizează Fano (1962: 231):

...de Brosses pare să-şi imagineze acest lucru în felul următor: asemenea unui bun dascăl care ia în mână creta pentru a întări eficienţa didactică a lecţiei sale, şi omul cavernelor îşi împăna discursurile cu figurine explicative. Dacă, de pildă, avea de spus: „Un corb a zburat şi s-a aşezat în vârful unui copac”, el imita mai întâi croncănitul păsării, exprima zborul printr-un „frr! frr!”, iar apoi lua un cărbune şi desena un copac cu o pasăre în vârf.

Un efort ciclopic în direcţia mimologică va întreprinde Antoine Court de Gebelin, care, între anii 1773

şi 1782, publică nouă volume *in quarto,* totalizând mai bine de cinci mii de pagini, dând acestei lucrări eterogene şi dezlânate, însă nu lipsite de observaţii interesante, numele *Le monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne (cf.* Genette 1976: 119-148).

Court de Gebelin e la curent cu cercetările comparatiste precedente. El ştie că facultatea lingvistică este exercitată de om prin intermediul unui aparat fonator specific, căruia îi cunoaşte anatomia şi legile fiziologice, împărtăşeşte opiniile fiziocraţilor vremii şi caută în primul rând să cerceteze originea limbajului printr-o reinterpretare a miturilor antice, în care vede o expresie alegorică a raporturilor omului agricultor cu pământul (vol. I), drept pentru care scrierea însăşi, chiar dacă iniţial a apărut prin separarea popoarelor, s-a dezvoltat în statele agricole, ce aveau nevoie de ea pentru controlarea proprietăţii de pământuri şi pentru dezvoltarea comerţului şi a legilor (vol. III, p. XI). Dar prin acest procedeu el urmăreşte să regăsească limba originară a unei lumi primitive, sorginte şi temei al unei gramatici universale, din care decurg şi prin care se dezvoltă toate limbile existente.

În discursul preliminar la volumul al III-lea, dedicat „istoriei naturale a cuvântului”, altfel spus originii limbajului, el afirmă că aceste cuvinte nu s-au născut întâmplător, că „fiecare cuvânt îşi are propria sa raţiune, iar această raţiune derivă de la Natură” (p. IX). Elaborează o teorie strict motivaţionistă a limbajului, însoţită de o teorie ideografică a scrierii, potrivit căreia nici chiar scrierea alfabetică nu este altceva decât o Scriere Hieroglifică Primitivă limitată la un mic grup de caractere radicale sau „chei” (III, p. XII).

Cu siguranţă, limbajul ca facultate întemeiată pe o anumită structură anatomică e un dar divin, însă elaborarea limbii primitive e un fapt istoric omenesc, aşa încât, dacă Dumnezeu i-a vorbit omului la început, trebuie că a făcut-o în limbajul pe care omul deja îl înţelegea întrucât şi-l construise (III, p. 69).

Pentru a regăsi limba primitivă, autorul se angajează într-o impresionantă analiză etimologică a limbii greceşti, a latinei şi francezei, neuitând să cerceteze blazoane, monede, jocuri, călătoriile fenicienilor în jurul lumii, limbile unor indieni din America, medalii, istoria civilă şi religioasă din calendare şi almanahuri. Însă, ca bază a acestei limbi primordiale, el reconstituie o Gramatică Universală întemeiată pe principii necesare, proprii oricărei vremi şi oricărui loc, astfel încât, atunci când sunt identificate ca fiind imanente unei limbi naturale date, ele rămân valabile pentru toate celelalte limbi.

La urma urmelor, Court pare prea ambiţios; el vrea în acelaşi timp *gramatica universală,* redescoperirea *limbii-mamă,* demonstrarea *originilor biologice şi sociale ale limbajului,* amestecându-le, aşa cum observă Yaguello (1984: 19), pe toate la aceeaşi rubrică. Şi, colac peste pupăză, deşi cu o întârziere considerabilă, nu rezistă nici în faţa farmecelor ipotezei naţionalist-celtice, despre care se va vorbi în paragraful următor: celtica este limba pe care au vorbit-o primii locuitori ai Europei, „aceeaşi în originea sa cu aceea a orientalilor", din ea derivând greaca, latina, etrusca, traca, germana, cantabrica vechilor spanioli şi runica ţărilor nordice (vol. V).

Ipotezele naţionaliste

Într-adevăr, unii autori nu negau că ebraica reprezenta limba primitivă, dar susţineau că, după Babel, ea ar fi dat naştere altor limbi, care preluaseră întâietatea perfecţiunii. Cea dintâi sursă care încurajează aceste teorii „naţionaliste" o constituie *Commentaria super diversorum auctorum de antiquitatibus loquentium* (1498) ale lui Giovanni Nanni, sau Annius, unde se povesteşte cum Etruria ar fi fost colonizată, înaintea grecilor, de Noe şi de urmaşii acestuia. Se meditează asupra faptului că între capitolele 10 şi 11 (cel despre amestecul limbilor) din *Facere* pare să existe o contradicţie. Într-adevăr, descriindu-i pe urmaşii lui Noe, la 10, 5 se spune că

„aceştia au fost fiii lui Iafet pe tărâmurile lor, *fiecare după limba sa" (cf.* Stephens 1989, 3).

Ideea provenienţei toscanei din etruscă şi a acesteia din aramaica noaică este dezvoltată la Florenţa de Giovan Battista Gelli *(Despre originea Florenţei,* 1542-1544) şi de Pier Francesco Giambullari *(Il gello,* 1546). Teza, anti-umanistă în esenţa ei, acceptă ideea că naturala înmulţire a limbilor ar fi precedat evenimentul babelic (conectându-se astfel la cea expusă odinioară de Dante în *Paradisul* XXVI).

Ideea îl pasionează pe Guillaume Postel, care susţinuse deja provenienţa noaică a celţilor. În *De Etruriae regionis* (1551), el acceptă poziţia lui Gelli şi a lui Giambullari cu privire la raportul dintre Noe şi etrusci, cu excepţia faptului de a susţine că ebraica adamică ar fi rămas necoruptă de-a lungul veacurilor, cel puţin ca limbă hieratică.

Mai moderat apare mediul renascentist spaniol, unde se susţine provenienţa limbii castiliene de la Tubal, fiul lui Iafet, admiţând însă că ea ar reprezenta numai una din cele 72 de limbi post-babelice. Moderaţie aparentă, întrucât, ca o consecinţă, calificarea de „limbă babelică" devine în Spania un blazon de vechime şi nobleţe (pentru dezbaterea din Italia şi Spania *cf.* Tavoni 1990).

Dar una e să demonstrezi că propria limbă naţională posedă certificate de nobleţe întrucât se trage dintr-o limbă originară, fie ea adamică sau noaică, şi alta e să susţii că, tocmai din aceste motive, ea se prezintă ca fiind singura limbă perfectă. Până la acea vreme, până-ntr-acolo ajunseseră doar gramaticii irlandezi citaţi în primul capitol, iar Dante însuşi – care mai aspira şi la perfecţiunea propriei limbi populare poetice – îi lua în derâdere (în *De vulgari eloquentia* I, VI) pe cei ce-şi considerau propria limbă mai presus de toate celelalte, identificând-o în consecinţă cu cea a lui Adam. Şi totuşi, secolul al XVII-lea ne oferă exemple savuroase de naţionalisme lingvistive de acest soi.

Goropius Becanus (Jan van Gorp) susţine, în *Origines*

Antwerpianae (1569), toate tezele curente legate de inspiraţia divină a limbii primordiale, de raportul motivat dintre cuvinte şi lucruri din cadrul ei, găsind că acest raport este exemplificat în mod strălucit în olandeză, mai precis în dialectul din Anvers. Cimbrii, strămoşii locuitorilor din Anvers, se trag direct din fiii lui Iafet, care nu s-au aflat sub zidurile Turnului Babel şi ca atare au scăpat de acea *confusio linguarum.* Astfel, ei au păstrat limba adamică, lucru dovedit de o serie de etimologii clare (metoda etimologică a lui Becanus a prilejuit apariţia unor termeni precum „becanism" sau „goropism", care desemnează nişte etimologii la fel de hazardate precum cele ale lui Isidor sau Guichard) şi de faptul că olandeza conţine cel mai mare număr de cuvinte monosilabice, întrece toate celelalte limbi în bogăţia de sunete şi oferă excepţionale posibilităţi de generare a cuvintelor compuse.

Mai târziu, această temă va fi reluată de Abraham Mylius *(Lingua belgica,* 1612) şi de Adrian Schrickius *(Adversariorum libri III,* 1620), care urmăreşte să demonstreze „că limba ebraică este divină şi cea dintâi creată" şi „că limba teutonică vine imediat după aceea", unde prin „teutonică" se înţelege tot olandeza, în forma sa cea mai cunoscută pe atunci, a dialectului din Anvers (urmează dovezi etimologice nu foarte diferite de ale lui van Gorp).

Aşa-numita teză flamandă pare să prezinte o rezistenţă deosebită, câtă vreme, alimentată de polemici naţionaliste, se prelungeşte până în secolul al XIX-lea. Într-o lucrare intitulată *La province de Liege... Le flamand langue primordiale, mere de toutes les autres langues,* din 1868, baronul De Ryckholt va susţine în continuare că „flamanda este singura limbă vorbită în leagănul umanităţii" şi că „numai ea este o limbă, pe când toate celelalte, moarte sau vii, nu sunt decât nişte dialecte sau nişte jargoane mai mult sau mai puţin mascate" *(cf.* Droixhe 1990 şi, în general, pentru mania lingvistică a grandorii, Poliakov 1990).

Alături de teza olandeză-flamandă, nu lipseşte teza

„suedeză”, reprezentată de Georg Stiernhielm *(De linguarum origine praefatio,* 1671) şi – dar ne aflăm deja în domeniul parodiei – de Andreas Kempe *(Die Sprachen des Paradises,* 1688), care închipuie o Evă sedusă de un şarpe francofon, în timp ce Dumnezeu vorbeşte în suedeză, iar Adam în daneză *(cf.* Borst 1957-1963, III, 1: 1338 şi Olender 1989, 1993). Să nu uităm că ne aflăm într-o epocă în care Suedia acţionează ca o mare putere pe eşichierul european. În lucrarea sa *Atlantica sive Manheim vera Japheti posterorum sedes ac patria* (1675), Olaf Rudbeck demonstrează că Suedia fusese reşedinţa lui Iafet şi a urmaşilor săi şi că din acel străbun rasial şi lingvistic se născuseră toate graiurile gotice. În fapt, Rudbeck identifică Suedia cu Atlantida mitică, zugrăvind-o fiind ţara ideală, tărâmul Hesperidelor, de unde civilizaţia se răspândeşte în lumea întreagă.

Pe de altă parte, chiar la Isidor *(Etymologiarum,* IX, II, 26-27) apărea ideea că goţii se trăgeau din Magog, fiul lui Iafet. Pe marginea acestor pretenţii ironizează Vico *(Scienza nuova seconda,* 1744, II, 2.4, 430):

Vom prezenta numai o mostră din numeroasele păreri care s-au emis în această privinţă, unele nesigure sau uşuratice, grosolane, îngâmfate sau ridicole, şi care, fiind atâtea şi de asemenea natură, nu este cazul să fie menţionate aici. Mostra la care ne referim este următoarea: în epoca barbariei reîntoarse, trufia naţiunilor a făcut ca Scandinavia, sau Scania, să fie numită *vagina gentium,* fiind socotită mama tuturor celorlalte naţiuni din lume; trufia învăţaţilor a făcut ca Ioan şi Olaf Magnus să susţină părerea că goţii ar fi păstrat de la începutul lumii literele pe care Adam le-a descoperit; închipuirea aceasta i-a făcut să râdă pe toţi învăţaţii. Ceea ce nu l-a împiedicat pe Johann Goropius Becanus să fie de aceeaşi părere şi chiar să o ducă mai departe; el crede că limba lui, limba cimbrică, apropiată de saxonă, şi-ar avea începuturile în paradisul terestru şi ar fi mama tuturor celorlalte limbi […] . Şi aceeaşi trufie a crescut şi mai mult până ce a izbucnit din plin în aceea a lui Olaf Rudbeck, în opera sa intitulată

Atlantica, în care se pretinde că literele greceşti ar proveni din rune, acestea din urmă fiind ele însele literele feniciene întoarse pe dos, pe care Cadmus le-ar fi făcut să semene cu cele ebraice şi ca formă, şi ca sunet, iar grecii în sfârşit le-ar fi făcut drepte şi le-ar fi şlefuit cu rigla şi compasul; întrucât descoperitorul literelor este numit „Mercurouman", Rudbeck susţine că acest Mercur, care le-ar fi dat egiptenilor literele, ar fi fost un got.

Cât despre germană, diferite şi repetate indicii în legătură cu dreptul ei de primogenitură sunt vânturate în lumea germanică începând cu secolul al XIV-lea, apoi în gândirea lui Luther (potrivit căruia germana este limba care, dintre toate, apropie cel mai mult de Dumnezeu), pe când în 1533 Konrad Pelicanus *(Commentaria bibliorum)* înfăţişează evidentele analogii dintre germană şi ebraică, fără să se pronunţe care dintre ele este cu adevărat acea *Ursprache (cf.* Borst 1957-1963, III/1, 2). În epoca barocă, Georg Philipp Harsdorffer *(Frauenzimmer Gesprachspiele,* 1641, retip. Niemeyer, Tubingen, 1968, p. 335) afirmă că limba germană

...vorbeşte prin limbile naturii, exprimând într-un mod foarte perceptibil toate sunetele [...]. Ea tună cu cerul, pâlpâie cu norii repezi, răpăie cu grindina, vâjâie cu vânturile, se înspumează cu valurile, scârţâie cu zăvoarele, vâjâie cu aerul, bubuie cu tunurile, rage ca leul, mugeşte ca boul, mârâie ca ursul, boncăne precum cerbul, behăie ca oaia, grohăie ca porcul, latră precum câinele, nechează precum calul, şuieră ca şarpele, miaună ca pisica, gâgâie ca gâsca, măcăie ca raţa, zumzăie ca bondarul, cotcodăceşte ca găina, clămpăneşte ca barza, croncăne precum corbul, ciripeşte ca rândunica, gângureşte ca vrăbiuţa [...]. Natura vorbeşte, în toate lucrurile care dau un sunet al lor, în limba noastră germană, şi de aceea mulţi au voit să afirme că primul om, Adam, nu a putut să numească păsările şi toate vieţuitoarele pământului altfel decât prin cuvintele noastre, întrucât el exprima potrivit naturii oricare însuşire înnăscută şi sonoră prin sine; şi de aceea nu-i lucru de mirare că toate rădăcinile cuvintelor

noastre coincid în mare parte cu limbajul sacru.

Germana rămăsese perfectă pentru că Germania nu fusese niciodată supusă vreunei puteri străine, pe când învinşii (cum era de părere şi Kircher) adoptă obiceiurile şi limba învingătorului, aşa cum s-a întâmplat în cazul francezei, care s-a amestecat cu celtica, greaca şi latina. Germana e mai bogată în termeni decât ebraica, mai docilă decât greaca, mai puternică decât latina, mai magnifică în pronunţie decât spaniola, mai graţioasă decât franceza şi mai corectă decât italiana.

Idei asemănătoare apar la Schottel *(Teutsche Sprachkunst,* 1641), unde limba germană este celebrată ca fiind cea mai apropiată, prin puritatea ei, de limba adamică (aici este introdusă ideea de limbă exprimând geniul unui popor). Pentru alţii, nici mai mult, nici mai puţin, ebraica se trăgea din germană. Mai apare şi ideea (care, în funcţie de autor, se modifică numai în privinţa localităţii) că Iafet se deplasase în Germania, iar nepotul său Aşchenaz locuia în principatul Anhalt încă dinainte de amestecul limbilor de la Babel, din el trăgându-se Arminius şi Carol cel Mare.

Aceste teze apar şi datorită faptului că, în lumea protestantă germană, limba germană trebuie apărată ca fiind limba în care a fost tradusă Biblia lui Luther şi că „revendicările de genul acesta trebuie văzute în contextul fragmentării politice din urma Războiului de treizeci de ani. Câtă vreme limba germană reprezenta una dintre cele mai mari forţe în măsură a uni naţiunea, valoarea ei trebuia subliniată, iar limba însăşi trebuia eliberată de influenţele străine” (Faust 1981: 366).

Leibniz ironiza pe seama acestor pretenţii şi a altora asemenea, iar într-o scrisoare din 7 aprilie 1699 (cit. în Gensini 1991: 113) îi lua în derâdere pe aceia care pretindeau că totul se trage din limba proprie – Becanus, Rudbeck, un Ostroski care deriva totul din limba maghiară, un abate Francois care ajungea la bretonă, Praetorius, adept al polonezei –, conchizând că, dacă într-o bună zi turcii şi tătarii ar fi devenit la fel de cunoscători ca europenii, ar fi găsit cu uşurinţă modalitatea de a-şi

promova propriile graiuri la rangul de limbi-mamă ale întregii omeniri.

Totuşi, nici Leibniz nu izbuteşte să rămână imun la ispita naţionalistă, în *Nouveaux essais,* el face o aluzie binevoitoare la Goropius Becanus, folosind expresia *goropiser,* referitoare la etimologiile eronate, însă admite că n-ar fi greşit atunci când recunoştea în cimbrică, şi prin urmare în germanică, o limbă mai primitivă chiar decât ebraica. De fapt, Leibniz a împărtăşit „ipoteza celto-scitică" (avansată încă din Renaştere, *cf.* Borst 1957-1963, III/1, 4.2; Droixhe 1978). În munca sa decenală de culegere de material lingvistic, se convinsese că la originea întregului trunchi iapetic se găsea o limbă celtică, comună atât germanilor, cât şi galilor, şi că „se poate presupune că aceasta provine din originea comună a tuturor acestor popoare coborâte din sciţi, care, veniţi de la Marea Neagră, au traversat Dunărea şi Vistula şi din care o parte ar fi putut merge în Grecia, iar o altă parte ar fi acoperit Germania şi Galiile" *(Nouveaux essais* III, 2). Şi asta nu-i tot. El relevă analogii chiar şi între limbile celto-scitice şi acelea pe care astăzi le numim semitice, analogii datorate migraţiilor succesive; consideră că „nu există nimic care să combată sau să susţină cu precumpănire sentimentul originii comune a tuturor naţiunilor şi al unei limbi primitive"; admite că araba şi ebraica se apropie de aceasta mai mult decât altele, în pofida numeroaselor alterări, însă, în cele din urmă, concluzionează că „se pare că teutona a păstrat într-o mai mare măsură un aspect natural şi (pentru a vorbi ca Jacques Bohm *[sic])* adamic". Iar după ce examinează diferite onomatopee germane, conchide că limba germanică poate apărea ca fiind cea mai primitivă.

Schiţând ramificarea ulterioară a acestui trunchi lingvistic în lumea mediteraneană şi distingând un grup de limbi meridionale sau aramaice, Leibniz avea în vedere un atlas lingvistic în mare parte eronat, însă nu chiar lipsit de intuiţii lucide, în lumina a ceea ce urma să descopere comparatismul de mai târziu *(cf.* Gensini [coord.] 1990:

41).

De bună seamă, în mediile britanice susţinerea limbii celtice va căpăta alte conotaţii, de opoziţie în raport cu tradiţia germanică. Astfel, în secolul următor, Rowland Jones va susţine că limba primordială fusese celtica şi că „nicio limbă, cu excepţia englezei, nu se arată atât de apropiată de primul limbaj universal şi de naturala sa precizie şi corespondenţă între cuvinte şi lucruri, în forma şi în modul în care l-am prezentat ca limbă universală". Limba engleză ...este mama tuturor dialectelor occidentale şi a limbii greceşti, sora mai mare a limbilor orientale şi, în forma ei concretă, limba vie a atlanticilor şi a aborigenilor din Italia, din Galii şi din Britania, care le-a oferit romanilor multe din vocabulele lor ce nu sunt de origine greacă, şi numele lor gramaticale, ca şi multe din numele principale din multe părţi ale globului [...]. Dialectele şi ştiinţa celtică provin din cercurile Trismegistului, Hermes, Mercur sau Gomer, [...iar] limba engleză îşi păstrează în modul cel mai specific provenienţele din aceasta, care este cel mai pur dintre izvoarele limbajului („Remarks on the circles of Gomer", în *The circles of Gomer,* II, Crowder, London, 1771, p. 31).

Urmează probe etimologice.

Ipotezele naţionaliste sunt tipice pentru secole precum al XVII-lea şi al XVIII-lea, când marile state europene îşi capătă forma definitivă, punându-se problema unei supremaţii pe continent. Aceste afirmaţii viguroase de primordialitate nu mai decurg dintr-o aspiraţie de concordie religioasă, ci dintr-o cu mult mai concretă raţiune de stat – fie că autorii lor îşi dau seama sau nu.

Totuşi, în pofida acestor motivaţii naţionaliste, din ceva ce Hegel ar fi numit o „şiretenie a raţiunii", căutarea neobosită a unor etimologii care să dovedească descendenţa comună a tuturor limbilor vii duce către o muncă din ce în ce mai asiduă de comparaţie lingvistică. Prin această muncă, fantasma unei limbi originare se dizolvă încet-încet, rămânând cel mult o simplă ipoteză regulatoare. În schimb, apare necesitatea unei tipologii a

trunchiurilor lingvistice fundamentale. Căutarea limbii-mamă provoacă o căutare a originii, care însă îşi schimbă semnul în mod radical. Pentru a documenta limba începuturilor, s-au făcut paşi importanţi atât în identificarea şi delimitarea unor familii lingvistice (precum cea semitică sau cea germanică) şi în elaborarea unui model potrivit căruia limba putea fi „mamă" a altor limbi sau dialecte, care păstrau unele trăsături în comun cu ea, cât şi în construcţia embrionară a unei metode de comparaţie, prefigurată în producerea unor dicţionare sinoptice (Simone 1990: 331).

Ipoteza indo-europeană

De-acum, ebraica a pierdut bătălia. În secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea îşi croieşte drum ideea că în cursul diferenţierii istorice s-au petrecut asemenea fenomene de variere şi de corupere, încât – chiar dacă ar fi existat – este deja imposibil să se ajungă la o limbă primitivă, devenită intangibilă. Mai curând se va cuveni să se realizeze o tipologie a limbilor existente, să se descopere familii şi descendenţe. Începe o istorie care nu mai are nimic de-a face cu a noastră.

În 1786, în *Journal of the Asiatik Society* din Bombay, Sir William Jones anunţă că

...limba sanscrită, oricare i-ar fi vechimea, are o structură miraculoasă, mai desăvârşită decât greaca, mai bogată decât latina şi mult mai rafinată decât amândouă, aflându-se cu ambele într-un raport de afinitate, în ce priveşte atât rădăcinile verbelor, cât şi formele gramaticale [...]. Niciun filolog nu le-ar putea examina pe toate trei fără a se convinge că ele s-au ivit dintr-o rădăcină comună, care poate că nu mai există („On the Hindus", în *The works of Sir William Jones,* vol. III, London, 1807: 34-35).

Jones avansa ipoteza că, de asemenea, celtica, gotica şi chiar persana veche se înrudeau cu sanscrita. Se va observa că el nu vorbeşte numai de rădăcinile verbelor, ci şi de structuri gramaticale. Se iese din căutarea unor analogii nomenclaturale şi începe să se vorbească de

asemănări sintactice şi de afinităţi fonetice.

John Wallis *(Grammatica linguae anglicanae,* 1653) îşi pusese deja problema modului în care se putea stabili un raport între seria franceză *guerre – garant – gard – gardien – garderobe – guise* şi seria engleză *warre – warrant – ward – warden – wardrobe – wise,* identificând un schimb constant între *g* şi *w.* Mai târziu, în secolul al XIX-lea, unii savanţi germani precum Friedrich şi Wilhelm von Schlegel şi Franz Bopp vor aprofunda raporturile dintre sanscrită, greacă, latină, persană şi germană. Se descoperă corespondenţe între paradigme ale verbului „a fi" în diferite limbi, ajungându-se treptat la ipoteza că nu sanscrita ar fi limba originară sau *Ursprache,* ci că o întreagă familie de limbi, inclusiv sanscrita, ar proveni dintr-o *protolimbă* care nu mai există, dar poate fi reconstituită ideal. Aceasta a fost cercetarea care a dus la ipoteza indo-europenei.

O dată cu lucrarea lui Jakob Grimm *(Deutsche Grammatik,* 1818) se elaborează aceste criterii ştiinţifice. Acum se porneşte în căutarea unor „rotiri de sunete"[7] *(Lauiverschiebungen),* pentru a evidenţia, de pildă, cum dintr-un [p] sanscrit provin *pous-podos* în greacă, *pes-pedis* în latină, *fotus* în gotică şi *foot* în engleză.

Ce s-a schimbat în mod definitiv faţă de utopia limbii lui Adam? Trei lucruri. În primul rând, caracterul ştiinţific al criteriilor. În al doilea rând, ideea că limba originară ar fi o piesă arheologică ce trebuie dezgropată; indo-europeana rămâne un parametru ideal. Şi, în sfârşit, nu are pretenţia că este limba-mamă a omenirii, ci se prezintă ca fiind străbuna unei singure familii de limbi, şi anume a celor ariene.

Putem spune însă cu adevărat că, o dată cu naşterea ştiinţei lingvistice moderne, dispare fantasma ebraicei ca limbă sfântă? Pur şi simplu, ea se reconfigurează ca o alteritate neliniştitoare.

A se vedea în Olender (1989, 1993) cum, în secolul al XIX-lea, se profilează o schimbare de mituri. Nu mai există

7 Sau, mai modern, „translaţii consonantice" *(n.t.).*

mitul primatului unei limbi, ci acela al primatului unei culturi sau al unei rase; împotriva imaginii civilizaţiei şi a limbii ebraice se ridică fantasma civilizaţiei şi a limbilor din trunchiul arian.

Pusă în faţa prezenţei (virtuale, însă persistente) a indo-europenei, cultura europeană situează ebraica într-o perspectivă meta-istorică. Se merge de la celebrările lui Herder, care, cu sentimentul său fundamental al pluralismului cultural, o transformă într-o limbă esenţial poetică (însă, procedând astfel, adânceşte prăpastia existentă între o cultură a intuiţiei şi o cultură a raţionalităţii), la ambiguele acumulări retorice ale lui Renan, care, încercând să stabilească o opoziţie între spiritul limbii ebraice (limba deşertului şi a monoteismului) şi acela al limbilor europene (cu vocaţie politeistă), ajunge la nişte contrapuneri care, recitite după o vreme, sună pur şi simplu comic: limbile semitice sunt incapabile să gândească multiplicitatea şi refractare la abstracţie, de aceea cultura ebraică ar fi străină de gândirea ştiinţifică şi de simţul umorului.

Din nefericire, nu este vorba numai de o ingenuitate ştiinţifică. Mitul culturii ariene a avut, după cum ştim, consecinţe politice mult mai tragice. De bună seamă, nu urmărim să le punem în cârcă cercetătorilor oneşti ai indo-europenei lagărele de exterminare, printre altele pentru că, pe plan lingvistic, aveau dreptate. Însă, în cursul istorisirii noastre, am căutat în mod constant să arătăm şi efectele colaterale. Iar la unele „efecte colaterale” suntem siliţi să ne gândim atunci când Olender reproduce câteva pasaje din marele lingvist Adolphe Pictet, care, în *Les origines indo-europeennes ou les Aryas primitifs* (1859-1863), înalţă un imn culturii ariene:

Într-o epocă anterioară oricărei mărturii istorice, care se pierde în noaptea vremurilor, o rasă hărăzită de providenţă să domnească într-o bună zi asupra întregii lumi creştea puţin câte puţin în leagănul primordial ce era un preludiu la strălucitorul său viitor. Privilegiată peste toate celelalte prin nobleţea sângelui şi darurile

inteligenţei, în sânul unei naturi grandioase şi severe, care îşi ceda comorile fără a face din ele nişte daruri uşuratice, această rasă a fost de la bun început chemată să cucerească [...]. O limbă în care veneau să se oglindească în mod spontan toate impresiile sale, simţirile sale blânde, mirările sale ingenue, dar şi elanurile sale către o lume superioară; o limbă plină de imagini şi de idei intuitive, care purta în germen toate bogăţiile viitoare ale unei magnifice expansiuni a celei mai elevate poezii şi a celei mai profunde gândiri (I: 7-8) [...]. Nu este oare curios să-i vedem pe aceşti *aryas* din Europa, după o despărţire de patru sau cinci mii de ani, întâlnindu-şi, după un imens circuit, fraţii necunoscuţi din India, dominându-i şi aducându-le elementele unei civilizaţii superioare, şi găsind printre ei vechile titluri ale unei „origini comune”? (III: 537; cit. în Olender 1989: 130-139).

La capătul unei milenare călătorii ideale către Orient pentru a-şi descoperi propriile rădăcini, Europa găseşte raţiunile ideale pentru o călătorie reală, nu de descoperiri, ci de cucerire, pe care Kipling o va celebra vorbind de „bocceaua omului alb”. Ea nu mai are nevoie de o limbă perfectă pentru a-şi converti fraţii mai mult sau mai puţin cunoscuţi. Va fi suficient să le impună o limbă indo-europeană, eventual justificându-şi impunerea prin apelul la originea comună.

Filosofi potrivnici monogenetismului

Cu toate că secolul al XVIII-lea apucase cercetările glotogonice ale lui Brosses sau ale lui Court de Gebelin, premisele pentru o lichidare definitivă a mitului limbii-mamă sau al unei stări lingvistice ideale şi pre-babelice pătrunseseră deja în filosofia limbajului iluminiştilor; ar fi suficient să observăm acel *Essai sur l’origine des langues* al lui Rousseau, apărut postum, în 1781, însă cu siguranţă anterior cu câteva decenii. Printr-o lovitură de teatru deja prefigurată la Vico, aici limba originilor capătă tocmai acele trăsături negative pe care teoreticienii limbilor perfecte le atribuiau limbilor post-babelice.

În această limbă, numele nu exprimă nicidecum esenţa lucrului, întrucât în acele vremuri se vorbea prin metaforă, ascultând de imboldurile pasiunii, care obliga să se reacţioneze din instinct în faţa unor obiecte necunoscute, drept pentru care se numeau giganţi nişte făpturi doar cu puţin mai mari şi mai puternice decât locutorul (cap. 3). Era o limbă mai apropiată de cânt şi mai puţin articulată decât limba verbală, populată cu multe sinonime pentru a exprima acelaşi lucru în diferitele sale raporturi. Înzestrată cu puţine cuvinte abstracte, aflăm că gramatica sa era neregulată şi plină de anomalii. Ea reprezenta fără a raţiona (cap. 4).

Pe de altă parte, însăşi dispersia originară a oamenilor după Potop zădărnicise orice cercetare monogenetică (cap. 9). Deja Du Bos *(Reflexions critiques sur la poesie et sur la peinture,* ed. 1764, I, 35) prefera să vorbească nu atât despre o limbă-mamă, cât despre o limbă a originilor, o limbă a epocii colibelor. Devenită mai mult decât intangibilă, această limbă a colibelor apare imperfectă în cel mai înalt grad. Acum sună clopotul Istoriei: o întoarcere îndărăt e cu neputinţă şi în niciun caz nu înseamnă o întoarcere la plenitudinea cunoaşterii.

În privinţa genezei limbajului şi a raporturilor sale cu gândirea, secolul al XVIII-lea este împărţit între ipotezele raţionaliste şi cele empirist-senzualiste. De bună seamă, mulţi gânditori iluminişti sunt influenţaţi de principiile carteziene care se exprimaseră, la nivel semiotic, în acele *Grammaire* (1660) şi *Logique* (1662) de la Port-Royal. Autori precum Beauzee şi Du Marsais (prezenţi în calitate de colaboratori la *Encyclopedie)* urmăresc să identifice un izomorfism complet între limbă, gândire şi realitate, linie pe care vor evolua multe din discuţiile pe seama raţionalizării gramaticii. Potrivit lui Beauzee (în rubrica „Grammaire"), „cuvântul este un soi de tablou al cărui original îl reprezintă gândirea", iar ca atare limbajul trebuie să fie o imitare fidelă a gândirii, şi „trebuie să existe nişte principii fundamentale comune tuturor limbilor, al căror adevăr indestructibil este anterior tuturor

condiţiilor arbitrare sau fortuite ce au dat naştere diferitelor idiomuri care divizează specia omenească”.

Dar, în acelaşi secol, vedem înflorind ceea ce Rosiello (1967) a numit „lingvistica iluministă”, care, prin intermediul senzualismului lui Condillac, descinde din empirismul lui Locke. În netă opoziţie cu ineismul cartezian, Locke descrisese mintea omenească asemenea unei pagini albe, lipsite de orice caractere, ce îşi extrage toate datele din senzaţie, care ne face să cunoaştem lucrurile exterioare, şi din reflecţie, care ne face să cunoaştem operaţiunile interne ale sufletului. Numai din aceste activităţi provin acele idei simple pe care mai apoi inteligenţa le confruntă şi le compune, alcătuind o varietate infinită de idei complexe.

Condillac *(Essai sur l’origine des connaissances humaines,* 1746) reduce empirismul lockian la un senzualism radical, întrucât din simţuri provin nu doar percepţiile, ci toate activităţile sufletului, de la memorie la atenţie, la comparaţie şi apoi la judecată. O statuie organizată interior cum este corpul omenesc, prin intermediul primelor senzaţii de plăcere şi de durere, elaborează treptat diferitele operaţiuni ale intelectului, de aici provenind însuşi patrimoniul ideilor abstracte. În această geneză a ideilor, semnele intervin într-un mod nemijlocit şi activ, mai întâi pentru a exprima primele senzaţii, ca limbaj emotiv şi pasional de strigăte şi gesturi, altfel spus ca *limbaj de acţiune,* iar mai apoi ca modalitate de a fixa creşterea însăşi a gândirii, ca *limbaj de instituţie.*

Această idee a limbajului de acţiune apăruse deja la William Warburton *(The divine legation of Moses,* 1737-1741) şi va fi dezvoltată pe larg pe făgaşul tradiţiei senzualiste, pentru a vedea cum de la limbajul de acţiune se trece la forme mai complexe şi cum această geneză, ireversibilă, se situează în matca unei evoluţii istorice. La sfârşitul secolului al XVIII-lea, grupul alcătuit din *Ideologues* va extrage din această discuţie o serie coerentă şi sistematică de concluzii, într-o optică în acelaşi timp materialistă, istoristă şi atentă la factorii sociali,

dezvoltând o fenomenologie amănunţită a diferitelor tipuri de expresie, a semnelor pictografice, a limbajelor gestuale ale pantomimelor, muţilor, oratorilor sau actorilor, a cifrelor şi caracterelor algebrice, a jargoanelor şi semnelor organizaţiilor secrete (temă destul de vie într-o epocă în care se nasc şi înfloresc confreriile masonice).

În lucrări precum *Elements d'ideologie* a lui Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1801-l815, 4 vol.) şi, mai mult, în *Des signes* a lui Joseph-Marie Degerando (1800,1, 5), se dezvoltă o frescă istorică unde oamenii apar la început preocupaţi să se ghicească reciproc, comunicând prin acţiuni simple, iar mai apoi, puţin câte puţin, trec la un limbaj imitativ, un limbaj al naturii, prin care acţiunile sunt reproduse, într-un soi de pantomimă, pentru a se referi la acţiuni analoage. Însă acest limbaj este încă echivoc, întrucât nu neapărat amândoi interlocutorii asociază aceluiaşi gest aceeaşi idee, circumstanţă, motivare sau finalitate. Pentru a numi obiectele prezente este suficient un semn pe care noi l-am numi indicial, un strigăt, o privire în direcţia lucrului desemnat sau o mişcare a degetului. Cât despre lucrurile ce nu pot fi indicate nemijlocit, acestea sunt fie obiecte fizice, însă îndepărtate, fie stări interioare. În primul caz se recurge încă la un limbaj imitativ, unde, mai mult decât substanţe, sunt reproduse acţiuni. Pentru referirea la stări interioare, la concepte, se recurge la un limbaj figurat, prin metafore, sinecdoce sau metonimii: mâinile cântărind două corpuri sugerează judecata care evaluează cele două părţi împricinate, flacăra trimite către o pasiune vie şi aşa mai departe. Până la acest punct, avem în faţă un limbaj de analogii, care se poate manifesta prin gesturi, accente ale vocii (în mare parte onomatopee primitive) şi scrieri simbolice sau pictografice. Încetul cu încetul însă aceste semne de analogie vor deveni semne de obişnuinţă, se va trece la o codificare mai mult sau mai puţin arbitrară, se vor naşte limbile propriu-zise. Ca atare, aparatul semnic pe care umanitatea îl construieşte este determinat de factori istorici şi ambientali.

Tocmai în gândirea pomeniţilor *Ideologues* se va dezvolta critica cea mai fermă împotriva oricărui ideal al unei limbi perfecte. Dar, în realitate, aici se încheie acea polemică începută în secolul al XVII-lea prin ipoteza aşa-numită epicureică şi, mai înainte, prin reflecţiile asupra varietăţii culturilor, prezente încă de la Montaigne şi Locke, atunci când aceştia scoteau în evidenţă diferenţa dintre credinţele feluritelor popoare exotice pe care exploratorii vremii lor le dezvăluiau.

Astfel, la rubrica „Langue" din *Enciclopedie,* Jaucourt amintea că, întrucât diversele limbi se nasc din geniile diferite ale popoarelor, se poate stabili imediat că nu vor exista niciodată limbi universale, căci niciodată nu li se vor putea conferi tuturor naţiunilor aceleaşi obiceiuri şi sentimente, aceleaşi idei despre păcat şi virtute, idei ce provin din diferenţa de climă, de educaţie şi de formă de guvernământ.

Se profilează ideea că limbile elaborează un „geniu" care le face reciproc incomparabile, în măsură să exprime viziuni deosebite asupra lumii. Această idee apare la Condillac *(Essai sur l'origine des connaissances humaines,* II, I, 5), dar se regăseşte şi la Herder *(Fragmente uber die neuere deutsche Literatur, 1166-1161),* pentru a reveni într-o formă mai dezvoltată la Humboldt *(Ueber die Verschiedenheit des menschlischen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* din 1836), potrivit căruia limba posedă o *innere Sprachform,* o formă internă exprimând viziunea asupra lumii a poporului care o vorbeşte.

Atunci când se recunosc raporturi organice între o anumită limbă şi un mod de gândire, aceste raporturi stabilesc condiţionări reciproce, care nu sunt numai sincronice (raportul dintre limbă şi gândire într-o epocă dată), ci şi diacronice (raportul în timp al unei limbi date cu ea însăşi). Atât modul de a gândi, cât şi modul de a vorbi constituie produsul unei evoluţii istorice *(cf.* De Mauro 1965: 47-63). Ajunşi aici, reducerea limbajelor omeneşti la o pretinsă matrice unitară devine falacioasă.

Un vis persistent

Totuşi, teoriile monogenetice nu cedează nici măcar în faţa celor mai bine articulate cercetări ale lingvisticii comparate. Bibliografia monogenetiştilor târzii este imensă. Apar aici nebuni, spirite bizare, dar şi cercetători de o seriozitate absolută.

De exemplu, ideea iluministă a unui limbaj de acţiune va fi orientată în direcţia monogenetică încă în 1850, de către J. Barrois *(Dactylologie et langage primitif restitues d'apres les monuments,* Paris, 1850). Presupunând că limbajul primitiv al umanităţii era un limbaj de acţiune, exclusiv gestual, Barrois dovedeşte chiar şi că expresiile biblice care indică adresarea lui Dumnezeu către Adam nu se referă la o vorbire în sensul verbal, ci presupun un limbaj mimic: „Desemnarea feluritelor vietăţi de către Adam era alcătuită dintr-o mimică specială ce amintea forma, instinctul, obişnuinţa sau calităţile şi, în sfârşit, caracteristica proprietăţilor lor esenţiale" (p. 31). Prima oară când apare în Biblie o expresie care se referă, fără ambiguitate, la o vorbire fonetică este atunci când Dumnezeu îi vorbeşte lui Noe. Înainte, expresiile sunt mai vagi, semn că numai încetul cu încetul, şi numai într-o epocă imediat pre-diluviană, limbajul fonetic s-a impus în mod definitiv. Acea *confusio linguarum* s-a născut din dezacordul dintre limbajul gestual şi limbajul vorbit; naşterea unei limbi primitive era însoţită îndeaproape de gesturi ce subliniau cuvintele mai importante, aşa cum încă mai fac negrii şi traficanţii sirieni (p. 36).

Limbajul dactilologic, care se exprimă prin mişcări ale degetelor (şi pe care, examinând monumente iconografice din toate vremurile, Barrois îl regăseşte mereu acelaşi), se naşte ca o abreviere a unui limbaj fonetic atunci când acesta se stabilizează şi ca o modalitate de a-l sublinia şi de a-l preciza prin intermediul acestei transformări a limbajului de acţiune primitiv.

Cât despre ideea unei limbi ebraice primitive, ar fi suficient să citǎm figura lui Fabre d'Olivet, care scrie în

1815. Lucrarea sa *La langue hebraique restituee* (ce continuă să constituie şi astăzi o sursă de inspiraţie pentru cabaliştii întârziaţi) ne vorbeşte despre o limbă primitivă pe care niciun popor nu a vorbit-o vreodată şi din care ebraica reprezintă doar cea mai ilustră dintre mlădiţe, întrucât nu era nimic altceva decât egipteana lui Moise. Prin urmare, el porneşte în căutarea limbii-mamă într-o ebraică pe care, cu siguranţă, o studiază cu grijă, dar pe care o interpretează fantezist, convins fiind că în această limbă fiecare fonem, fiecare sunet luat separat ar avea un sens. Este inutil să-l urmărim de Fabre în smintita sa reinterpretare. Ne vom mulţumi să spunem că etimologiile sale se situează pe aceeaşi linie cu acelea ale lui Duret, Guichard şi Kircher, cu toate că sunt mai puţin convingătoare.

Ne vom mulţumi să observăm cum, căutând să descopere urme ale mimologismului ebraic în limbile moderne, el dă etimologia cuvântului francez *emplacement. Place* provine din latinescul *platea* şi din germanul *Platz*; în aceste cuvinte, sunetul AT înseamnă protecţie, L extensiune şi, prin urmare, LAT înseamnă extensie protejată. MENT provine din *mens* şi din *mind*; în această silabă, E este semnul pentru viaţă absoluta, N pentru existenţă reflectată, iar împreună sugerează ENS, adică spirit corporal. M este semnul pentru existenţa într-un punct determinat. Prin urmare, *emplacement* înseamnă *„le mode propre d'apres le quel une etendue fixe et determinee, comme place, est concue, ou se presente au dehors"* (I, p. 43); ceea ce i-a permis unuia dintre critici sa spună că, pentru Fabre, *emplacement* înseamnă „emplacement" *(cf.* Cellier 1953: 140; Pallotti 1992).

Totuşi, pornind tocmai de la Fabre d'Olivet, Benjamin Lee Whorf a început să fantazeze pe seama unei „oligosinteze", reflectând asupra unor „posibile aplicaţii ale unei ştiinţe în măsură a restaura o limbă originară comună rasei omeneşti sau perfecţionând o limbă naturală ideală construită pe semnificaţia psihologică originară a sunetelor, eventual o limbă comună viitoare, în care să fie

asimilate toate diferitele noastre limbi ori, altfel spus, la ai cărei termeni să poată fi reduşi toţi ceilalţi" (Whorf 1956: 12; *cf.* şi 74-76). Nu este nici primul, nici ultimul episod paradoxal al istorisirii noastre, dat fiind că sub numele lui Whorf circulă cea mai puţin monogenetică dintre toate ipotezele glotogonice şi că tocmai Whorf a oferit culturii contemporane ideea că orice limbă este un sistem „holist", apt să exprime o viziune asupra lumii ce nu poate fi redusă la cea exprimată de alte limbi.

În ce priveşte longevitatea mitului ebraicei originare, a se vedea savuroasa culegere oferită de White (1917, II: 189-208). Va fi nevoie de mai bine de 100 de ani pentru ca, de la prima la cea de-a noua ediţie (adică din 1771 şi până în 1885), articolul din *Encyclopaedia Britannica* dedicat „Filologiei" să treacă de la o acceptare parţială a ipotezei monogenetice, tratând cu mult respect teoria ebraicei ca limbă sfântă, treptat, prin corijări succesive, din ce în ce mai puţin timide, la un articol inspirat din cele mai moderne criterii glotologice. Însă chiar în această perioadă, ca şi mai târziu, cel puţin în mediile teologice „fundamentaliste", ipoteza tradiţională va fi susţinută în continuare. În 1804, Manchester Philological Society încă îi excludea dintre membrii săi pe cei ce respingeau revelaţia divină, vorbind de sanscrită sau de indo-europeană. Vom mai găsi printre susţinătorii ipotezei monogenetice un mistic şi teosof de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, Louis-Claude de Saint-Martin, care, în partea a doua a lucrării *De l'esprit des choses* (1798-1799), dedica numeroase capitole limbilor primitive, limbilor-mamă şi hieroglifelor, precum şi legitimişti catolici din secolul al XIX-lea, precum De Maistre *(Soirees de Saint Petersbourg,* II), De Bonald *(Recherches philosophiques,* III, 2) sau Lamennais *(Essai sur l'indifference en matiere de religion).* Însă aceşti autori nu sunt interesaţi atât să afirme că prima limbă a lumii ar fi fost ebraica, cât să se opună unei viziuni poligenetice materialiste sau, mai rău, convenţionaliste în maniera lockiană, a originii limbajului. Problema gândirii „reacţionare" – până în zilele noastre –

nu este de a spune că Adam a vorbit în ebraică, ci de a recunoaşte în limbaj o sursă de revelaţie, iar aceasta se poate susţine numai dacă se consideră că limbajul exprimă, fără medierea vreunui pact social ori a vreunei adaptări la necesităţile materiale ale existenţei, raportul nemijlocit dintre om şi sacru.

La polul opus s-a situat, pe cât se pare, ipoteza poligenetică a lingvistului georgian Nicolai Marr, mai bine cunoscut pentru faptul că a susţinut dependenţa limbii de diviziunile de clasă şi că a fi fost mai apoi combătut de Stalin în eseul *Marxismul şi lingvistica,* din 1953. Marr ajunsese la poziţiile sale ultime pornind de la un atac îndreptat împotriva comparatismului ca expresie a ideologiei burgheze şi susţinând o ipoteză poligenetică rigidă. În mod curios însă, poligenetismul îl împinsese pe Marr să cadă într-o utopie a limbii perfecte, imaginând o omenire lipsită de clase şi de naţionalităţi, capabilă să vorbească o limbă unică, născută din încrucişarea tuturor limbilor *(cf.* Yaguello 1984, 7, cu ample extrase antologice).

Noi perspective monogenetice

În 1866, îndoindu-se de posibilitatea unei cercetări cu adevărat ştiinţifice asupra unui subiect a cărui documentaţie se pierde în noaptea vremurilor şi nu poate constitui decât obiect de conjectură, Societe Linguistique din Paris hotărâse să respingă orice comunicare atât pe tema limbilor universale, cât şi pe tema originii limbajului. Însă (cu toate că nu mai capătă forma reconstituirii istorice mai mult sau mai puţin fanteziste ori a utopiei limbii universale sau perfecte, ci pe aceea a unei cercetări comparatiste asupra limbilor existente) dezbaterea pe tema universaliilor limbajului, încă în actualitate *(cf.* Greenberg [coord.], 1963 şi Steiner 1975, 1.3), este rodul acestor vechi discuţii. Tot astfel, în vremuri destul de apropiate, s-a reluat o cercetare asupra originii limbajului *(cf.*, de exemplu, Fano 1962 şi Hewes 1975, 1979).

Pe de altă parte, căutarea limbii-mamă reapare în secolul nostru cu Vitali Şevorşkin (1989), care, recent, a repropus „Nostratica” (o teorie elaborată în mediile

culturale sovietice ale anilor ‘60 de Vladislav Ilici-Svitici şi Aron Dolgoposki) şi care susţine existenţa unei proto-indo-europene; aceasta, la rândul ei, ar fi fost una dintre cele şase ramuri ale unei familii lingvistice mai mari, ajungând până la Nostratica şi de acolo până la o proto-Nostratică vorbită cu cel puţin zece mii de ani în urmă, pentru care susţinătorii teoriei au elaborat un dicţionar de câteva sute de termeni. Dar proto-Nostratica ar proveni dintr-o limbă-mamă precedentă, vorbită probabil acum nu mai puţin de o sută cincizeci de mii de ani, care se răspândise din Africa pe tot globul *(cf.* Wright 1991).

Pe scurt, ar fi vorba de ipoteza existenţei unei perechi omeneşti originare din Africa (pe care nimic nu-i împiedică să fie numiţi Adam şi Eva, vorbindu-se de fapt chiar de o *„Eve’s hypothesis”),* mai apoi emigrată în Orientul Apropiat şi ai cărei descendenţi s-au răspândit mai apoi în toată Eurasia şi, posibil, în Australia şi America (Ivanov 1992:2). A reconstrui o limbă originară ale cărei documente scrise nu există la îndemână înseamnă a proceda la fel ca

... specialiştii în biologia moleculară, în cercetarea lor întreprinsă pentru înţelegerea evoluţiei vieţii. Biochimistul identifică elemente moleculare care îndeplinesc funcţii asemănătoare la specii larg divergente, deducând de aici caracteristicile celulelor primordiale din care se presupune că provin. La fel procedează lingvistul care caută corespondenţe gramaticale, sintactice, lexicale şi fonetice în limbajele cunoscute, pentru a reconstitui antecesoarele lor imediate şi, în cele din urmă, limba originară (Gamkrelidze şi Ivanov 1990: 110).

Pe un versant analog, cercetarea genetică întreprinsă de Cavalli-Sforza *(cf,* de exemplu, 1988, 1991) tinde să demonstreze o strânsă omologie între afinităţile genetice şi afinităţile lingvistice, înclinând în cele din urmă tot către ipoteza unei origini comune a limbilor, ce ţine de originea evolutivă comună a grupurilor omeneşti. Aşa cum omul ar fi apărut o singură dată pe faţa pământului şi de acolo s-ar fi răspândit pe tot globul, tot astfel s-ar fi întâmplat şi cu

limbajul; monogeneza biologică şi cea lingvistică ar merge în paralel şi ar putea fi reconstruite deductiv pe baza unor date comparabile între ele. Pe de altă parte – fie şi într-un cadru general foarte diferit –, pretenţia că ar exista un cod genetic sau un cod imunologic într-o oarecare măsură analizabil în termeni semiotici apare şi ea ca o nouă proiecţie, mult mai ştiinţific motivată şi mai nimerită, a acestei nevoi de a găsi o limbă primitivă, de această dată nu în sens istoric, ci în sens biologic: care se manifestă chiar la rădăcinile evoluţiei, filogenezei şi ontogenezei deopotrivă, şi nu doar în zorii omenirii *(cf.* Prodi 1977).

6.

CABALISM ŞI LULLISM ÎN CULTURA MODERNĂ

În Umanism şi Renaştere, fascinaţia pentru ştiinţele arhaice nu se manifestase numai în legătură cu limba ebraică. În zorii lumii moderne se pornise la redescoperirea gândirii greceşti, a scrierii hieroglifice (vezi capitolul 7) şi a altor texte, toate considerate mai vechi decât erau: *Imnurile Orfice* (scrise probabil în secolele al II-lea şi al III-lea d.Cr., însă atribuite de îndată lui Orfeu), *Oracolele Caldeene* (şi ele un produs al secolului al II-lea, însă atribuite lui Zoroastru) şi mai cu seamă, *Corpus Hermeticum,* ajuns în 1460 la Florenţa şi imediat încredinţat de către Cosimo de Medici lui Marsilio Ficino spre a-l traduce.

Această din urmă culegere nu era nicidecum străveche, iar mai târziu Isaac Casaubon, în *De rebus sacris et ecclesiasticis* (1614), va demonstra că unele indicii stilistice elocvente, ca şi numeroasele contradicţii ce apar de la un text la altul arată că este vorba de o sumă de scrieri ale unor autori diferiţi, care au trăit într-un mediu de cultură elenistică târzie, hrănită cu

spiritualitatea egipteană. Însă Ficino a fost uimit de faptul că geneza universului descrisă aici amintea de geneza biblică. Nu trebuie să ne mire că Mercur ştia atâtea – spune Ficino –, întrucât el nu era altcineva decât însuşi Moise *(Theologia platonica* 8, 1): „Această imensă eroare istorică era menită să producă rezultate surprinzătoare" (Yates 1964: 18-19).

Printre sugestiile pe care tradiţia hermetică le putea oferi se număra o viziune magico-astrologică asupra cosmosului. Corpurile cereşti exercită forţe şi influenţe asupra lucrurilor pământeşti, iar cunoscând legile planetelor aceste influenţe pot fi nu numai prevăzute, ci şi orientate. Există un raport de simpatie între Macrocosmos, universul, şi omul ca Microcosmos, iar prin intermediul magiei astrale se poate acţiona asupra acestei reţele de forţe.

Aceste practici magice sunt înfăptuite prin cuvinte sau alte feluri de semne. Există o limbă prin care li se vorbeşte astrelor, pentru a li se porunci. Mijlocul pentru a opera acest miracol îl constituie talismanele, adică nişte imagini ce pot permite obţinerea unei vindecări, a sănătăţii ori a forţei fizice, iar *De vita coelis comparanda* a lui Ficino abundă în instrucţiuni asupra modului de a purta talismanele, asupra hrănirii cu plante aflate în simpatie cu anumite astre, asupra modului de celebrare a unor ceremonii magice folosind parfumuri, veşminte şi cântece adecvate.

Magia talismanică poate acţiona întrucât raportul dintre virtuţile oculte ale lucrurilor şi corpurile cereşti care le înzestrează cu aceste virtuţi este exprimat prin *signaturi,* altfel spus acele aspecte formale ale lucrurilor ce corespund prin asemănare aspectelor formale ale astrelor. Pentru a face perceptibilă simpatia dintre lucruri, Dumnezeu a întipărit o pecete pe fiecare obiect din lume, un soi de trăsătură prin care poate fi recunoscut raportul de simpatie al acestuia cu alte lucruri *(cf.* Thorndike 1923-1958, Foucault 1966, Couliano 1984, Bianchi 1987).

Într-un text considerat a fi însuşi fundamentul

doctrinei signaturilor, Paracelsus amintea că

...această *ars signata* învaţă modul în care trebuie să li se acorde lucrurilor numele proprii şi autentice, pe care Adam, Protoplastul, le-a cunoscut într-un chip complet şi desăvârşit [...şi care] indică în acelaşi timp virtutea, puterea şi proprietatea unui lucru sau ale altuia [...]. Acesta este *signator-ul* care însemnează coarnele cerbului cu atâtea ramificaţii pentru ca din ele să i se poată recunoaşte vârsta: cerbul are atâţia ani câte ramuri au coarnele sale [...]. Acesta este *signator-ul* care presară cu excrescenţe limba scroafei bolnave, de unde i se poate ghici impuritatea: de aceea, aşa cum impură îi este limba, impur îi este tot *corpul.* Acesta este *signator-ul* care pictează norii în felurite culori, prin care se pot prevedea schimbările cereşti *(De natura rerum* 1, 10, *De signatura rerum).*

Şi civilizaţia medievală fusese conştientă că *„habent corpora omnia ad invisibilia bona similitudinem”* (Richard de Saint-Victor, *Beniamin maior,* PL 196, 90) şi că fiecare creatură din univers e ca o imagine, o oglindă a destinului nostru pământesc şi supranatural. Totuşi, Evul Mediu nu se gândise niciodată că acest limbaj al lucrurilor ar reprezenta o limbă perfectă; ca dovadă, el avea nevoie de o interpretare, de o explicaţie, de un comentariu, iar discursul didactico-raţional trebuia să elucideze, să descifreze, să furnizeze chei univoce pentru înţelegerea misteriosului raport dintre simbol şi simbolizat. În schimb, pentru platonismul renascentist, raportul dintre imagini şi Ideile la care ele se raportează este mai direct şi intuitiv, şi „nu numai că este abolită orice distincţie între simbolizare şi reprezentare, ci se pune de asemenea sub semnul îndoielii aceea dintre simbol şi ceea ce el simbolizează” (Gombrich 1972: 242).

Numele magice şi ebraismul cabalistic

1492 reprezintă o dată capitală pentru cultura europeană; nu este numai anul în care Europa îşi începe pătrunderea pe continentul american şi nici numai anul în

care, prin luarea Granadei, Spania (şi ca atare Europa) se sustrage pentru totdeauna influenţei musulmane. Ca urmare a acestui ultim eveniment, Maiestăţile lor Preacreştine îi alungă pe evrei din Spania; evreii, printre care şi cabaliştii, se răspândesc prin Europa, iar Europa este influenţată de speculaţia cabalistă.

Sub influenţa Cabalei Numelor, se descoperă că aceeaşi corespondenţă care funcţionează între obiectele sublunare şi lumea celestă se aplică şi în cazul numelor. Potrivit lui Agrippa, Adam a impus numele lucrurilor tocmai ţinând seama de aceste influenţe şi proprietăţi ale lucrurilor cereşti, drept pentru care „aceste nume conţin în sine forţele miraculoase ale lucrurilor semnificate” *(De occulta philosophia* I, 70). Prin urmare, scrierea evreilor trebuie considerată cea mai sacră dintre toate, dată fiind perfecta corespondenţă pe care o instaura între litere, lucruri şi numere (I, 74).

Giovanni Pico della Mirandola frecventase academia platoniciană a lui Ficino şi, în spiritul culturii vremii, începuse să studieze limbile înţelepciunii, a căror cunoaştere fusese ofuscată în veacurile medievale: greaca, araba, ebraica şi caldeeana. Pico respinge astrologia divinatorie *(Disputatio adversus astrologos divinatores),* însă nu respinge practicile de magie astrală, ce reprezintă un mod de a se sustrage determinismului stelelor şi de a impune voinţa iluminată a magului. Dacă universul este construit din litere şi numere, cunoscând regula matematică a universului se poate acţiona asupra lui. Pentru Garin (1937: 162), această atitudine dominatoare faţă de natură este oarecum înrudită cu idealul galileian.

În 1496, Pico întâlneşte o figură unică de evreu convertit, Flavio Mitridate (pentru povestea căruia a se vedea *Secret 1964-1985*, ed. a II-a, 25 şi urm.), cu care începe o colaborare intensă. Pico etalează o anumită cunoaştere a limbii ebraice, însă pentru a repera şi pentru a citi în profunzime textele are nevoie de traducerile pe care Mitridate i le pregăteşte în mod special, iar printre izvoarele de care Pico se apropie găsim multe lucrări ale

lui Abulafia (Wirszubski 1989). Cu siguranţă, citirea cabaliştilor prin intermediul traducerilor lui Mitridate l-a ajutat pe Pico, dar l-a şi înstrăinat – iar o dată cu el, tot cabalismul creştin ulterior. Pentru a putea fi puse în practică toate strategiile legate de *notariqon, gematrya* şi *temurah,* lectura cabalistică presupune ca textele cruciale să fie citite şi înţelese în ebraică, iar prin orice traducere, în mod inevitabil, se pierde mult din gustul original al diferitelor descoperiri. Mitridate include adesea termenii originali, însă Pico, aşa cum se va întâmpla în anumite texte ale sale, îi traduce în latină (printre altele, pentru că nu întotdeauna tipografii vremii aveau caractere ebraice), de multe ori sporindu-le ambiguitatea şi misterul. În al doilea rând, Mitridate dă curs unui năravcomun încă de la primii cabalişti creştini, şi anume interpolează în textul ebraic specificări ce trebuie să slujească la a face să se creadă că autorul original recunoştea divinitatea lui Cristos. În consecinţă, Pico va putea afirma că „nu există nicio controversă între noi şi evrei în privinţa căreia ei să nu poată fi respinşi pe temeiul cărţilor cabalistice”.

De-a lungul celebrelor sale nouă sute de *Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae,* din care fac parte cele douăzeci şi şase de *Conclusiones magicae* (1486), Pico arată cum tetragrama YHVH, cu numele sacru al lui Dumnezeu, Yahveh, se preschimbă în numele lui Isus prin simpla introducere a literei *shin.* Demonstraţia va fi reluată de toţi cabaliştii ulteriori şi în acest fel ebraica, pasibilă de toate strategiile combinatorii la care tradiţia cabalistică o obligase, se prezintă ca o limbă cu adevărat perfectă.

De exemplu, în „Expositio primae dictionis” din *Heptaplus* (1489), Pico interpretează primul cuvânt din *Facerea, bereshit* („la început”), lansându-se în cele mai cutezătoare operaţiuni permutatorii şi anagramatice, după cum urmează:

Spun un lucru minunat, nemaiauzit, de necrezut [...]. Dacă adăugăm a treia literă la prima, iese *ab.* Dacă la prima dublată se adaugă cea de-a doua, iese *bebar.* Dacă le

citim pe toate, în afară de prima, avem *resit.* Dacă o adăugăm pe cea de-a patra la prima şi la ultima, avem *sciabat.* Dacă le scriem pe primele trei în ordinea în care stau, iese *bara.* Dacă, excluzând-o pe prima, le scriem pe cele trei următoare, rezultă *rose.* Dacă, excluzându-le pe prima şi pe cea de-a doua, le scriem pe următoarele două, iese *es.* Dacă, excluzându-le pe primele trei, o adăugăm pe cea de-a patra la ultima, *seth.* Iarăşi, dacă o adăugăm pe cea de-a doua la prima, rezultă *rab.* Dacă după cea de-a treia o scriem pe cea de-a patra, iar apoi pe cea de-a cincea, rezultă *hisc;* dacă adăugăm primele două litere la ultimele două, avem *berith.* Dacă o adăugăm pe ultima la prima, obţinem cea de-a douăsprezecea şi ultima literă, care este *thob,* preschimbând pe *thau* în litera *theth,* printr-un procedeu foarte obişnuit în ebraică [...]. *Ab* înseamnă tată; *bebar,* în fiu şi prin fiu (de fapt, *beth* aşezată în faţă vrea să spună amândouă aceste lucruri); *resith* indică începutul; *sciabath,* odihna şi sfârşitul; *bara,* a creat; *rose,* cap; *es,* foc; *seth,* temei; *rab,* a celui mare; *hisc,* al omului; *berith,* cu legământ; *tob,* cu binele; iar dacă reconstruim în ordine întreaga frază, ea se va înfăţişa astfel: „Tatăl în fiu şi prin fiu, început şi sfirşit sau odihnă, a creat capul, focul şi temeiul omului mare, prin legământul cel bun".

Când Pico afirmă că *„nulla nomina ut significativa, et in quantum nomina sunt, singula et per se sumpta, in Magico opere virtutem habere possunt, nisi sint in Hebraica, vel inde proxima derivata"* (Concluzia 22), ne lasă să înţelegem că, pe temeiul presupusei corespondenţe dintre limba adamică şi structura lumii, cuvintele ebraice apar ca nişte forţe, ca nişte sunete care, o dată rostite, pot influenţa cursul evenimentelor.

Ideea ebraicei ca limbă înzestrată cu o „forţă" apărea în tradiţia cabalistică, atât în cabala extatică (despre care s-a vorbit în capitolul al doilea al acestei cărţi), cât şi în *Zohar,* unde (75 b, *Noah)* se spune că ebraica originară nu numai că exprima în rugăciune intenţiile inimii, ci era singura înţeleasă de puterile cereşti, iar încurcând-o în

catastrofa babelică Dumnezeu îi împiedicase pe constructorii răzvrătiţi să-şi poată afirma voinţa şi să o poată face ascultată în cer. Iar imediat după aceea textul avertiza că după amestec puterea oamenilor slăbise, întrucât fiecare cuvânt rostit în limba sfântă întăreşte puterile cerului. Prin urmare, era vorba de o limbă care nu numai „spunea", ci şi „făcea", punea la lucru forţe supranaturale.

Dar dacă această limbă trebuia folosită ca o forţă de acţionare şi nu ca un mijloc de comunicare, nu era necesar ca ea să fie cunoscută. După unii, ebraica trebuia studiată ca gramatică pentru a putea înţelege revelaţiile pe care le putea transmite, însă pentru alţii ea apărea revelativă şi eficientă tocmai pentru că era incomprehensibilă, învăluită într-o „mana" cu atât mai sublimă cu cât era mai puţin transparentă pentru făpturile omeneşti, însă limpede şi ineludabilă pentru agenţii supranaturali.

Pentru moment, această limbă nici nu va mai trebui să fie ebraica autentică, ci va fi suficient să semene cu ebraica. Şi iată astfel lumea magiei renascentiste, fie ea neagră sau albă, naturală sau supranaturală, populându-se de sunete mai mult sau mai puţin vag semitice, ca unele nume de îngeri pe care Pico le încredinţase culturii renascentiste, nu rareori deja mutilate atât prin traducerea latină, cât şi prin nesiguranţa meşteşugului tipografului occidental: Hasmalim, Aralis, Thesphsraim... În secţiunea din *De occulta philosophia* dedicată magiei ceremoniale, Agrippa face mare caz de pronunţarea numelor, divine şi diavoleşti, pornind de la principiul că „oricât ar vorbi toţi demonii ori inteligenţele limba naţiunii pe care o conduc, ei se folosesc numai şi numai de ebraică atunci când intră în contact cu cei ce înţeleg această limbă-mamă" *(De occulta philosophia* III, 23). Dacă sunt pronunţate cum trebuie, numele naturale ale spiritelor le pot pleca în faţa dorinţelor noastre:

Aceste nume, [...] deşi cu sunet şi înţeles necunoscut, trebuie să aibă în lucrarea magiei [...] o mai mare putere decât numele care semnifică, atunci când spiritul,

înmărmurit de enigma lor, [...] crezând cu tărie că suferă vreo influenţă divină, le rosteşte reverenţios, chiar dacă nu le pricepe, întru slava divinităţii *(De occulta philosophia* III, 26).

Acelaşi lucru se poate spune şi despre caracterele magice şi despre sigilii. Ca şi în cazul lui Paracelsus, la Agrippa abundă alfabetele pseudo-ebraice, unde misterioase configuraţii se nasc uneori dintr-un soi de abstracţie grafică dintr-un caracter ebraic iniţial, apărând astfel pentagramele, talismanele şi amuletele purtând versete (ebraice) din Biblie, ce trebuie purtate pentru atragerea bunăvoinţei spiritelor benigne ori pentru înfricoşarea celor maligne.

John Dee – magician şi astrolog al Elisabetei I, dar în acelaşi timp un profund erudit şi un fin om politic – evocă nişte îngeri, a căror origine cerească rămâne îndoielnică, prin invocări precum „Zizop, Zchis, Esiasch, Od, Iaod", pe care *„He seemeth to read as Hebrew is read" (cf. A True and Faithful Relation* din 1659).

Pe de altă parte, există un fragment curios dintr-un tratat hermetic arab care circula deja în Evul Mediu într-o variantă latină, *Picatrix* (III, 1, 2, *cf.* Pingree [coord.] 1986), unde spiritul saturnian, şi deci melancolic, este asociat cu idiomurile ebraic şi caldeean. Pe de o parte, Saturn este semnul cunoaşterii lucrurilor tainice şi profunde şi al elocvenţei, însă pe de altă parte nu pot fi evitate conotaţiile negative ale legii iudaice, cu care sunt asociate pânze negre, pâraie întunecate, puţuri adânci şi locuri solitare, dintre metale *„plumbum, ferrum, et omnia nigra et fetida"* şi plantele cu frunzişul des, iar dintre animale *„camelos nigros, porcos, simias, ursos, canes et gattos (sic)".* Fragment exemplar, întrucât asociază spiritul saturnian, care se va bucura de o mare vogă în lumea renascentistă, cu limbile sfinte, însă pe acestea din urmă cu nişte spaţii, animale şi practici considerate necromantice.

Astfel, în aceeaşi epocă în care Europa se deschidea către noile ştiinţe ce schimbau înfăţişarea universului – şi

de multe ori din partea aceloraşi protagonişti –, palatele regale şi elegantele vile de pe colinele florentine răsunau de o şuşoteală parasemitică în care se exprima o voinţă hotărâtă de a intra în posesia naturii şi a supranaturalului.

De bună seamă, lucrurile nu sunt atât de simple, întrucât la alţi autori mistica de factură cabalistică încurajează, dimpotrivă, o hermeneutică a textelor ebraice care va exercita o înrâurire însemnată asupra evoluţiei filologiei semitice. Treptat, de la *De verbo mirifico* şi *De arte kabbalistica* ale lui Reuchlin la *De harmonia mundi* a lui Francesco Giorgi ori la *Opus de arcanis catholicae veritatis* al lui Galantino, şi până la monumentala *Kabbala denudata* a lui Knorr von Rosenroth (trecând prin autorii iezuiţi, bănuitori faţă de aceste practici, dar fascinaţi de însăşi fervoarea descoperirii), se conturează o tradiţie de reinterpretare a textelor ebraice, plină de uimitoare fapte exegetice, fabulaţii numerologice, mixturi de pitagoreism, neoplatonism şi cabalism, care însă nu are nimic de-a face cu căutarea unei limbi perfecte. Altfel spus, limba perfectă există, este ebraica aceasta cabalistică, însă ea este revelativă în măsura în care ascunde, ocultează şi alegorizează.

Cabaliştii sunt fascinaţi de o substanţă a expresiei (textele ebraice) căreia se caută uneori să i se reconstituie forma expresiei (lexicul şi gramatica), însă întotdeauna cu nişte idei foarte confuze asupra formei conţinutului pe care îl exprimă. În realitate, căutarea limbii perfecte urmăreşte să redescopere, prin intermediul unor noi substanţe ale expresiei, o materie a conţinutului încă necunoscută, amorfă, plină de posibilităţi. Cabalistul creştin năzuieşte întotdeauna să descopere posibilităţi de segmentare a infinitului continuum al conţinutului, a cărui natură îi scapă. Raportul dintre expresie şi conţinut ar trebui să fie conform, însă forma expresiei apare ca imaginea iconică a unui conţinut amorf, abandonat în deriva interpretării *(cf.* Eco 1990).

Cabalism şi lullism în steganografii

Un amestec aparte de cabalism şi neolullism se stabileşte în cercetările efectuate asupra scrierilor secrete, altfel spus a steganografiilor. Capătul acestui fecund filon, care produce o serie amplă de contribuţii între umanism şi perioada barocă, îl reprezintă prolificul şi legendarul abate Trithemius (1462-1516). În lucrările lui Trithemius nu apar ecouri lulliene, întrucât reperul îl constituie mai curând tradiţia cabalistică. Ba chiar Trithemius speculează asupra acesteia, recomandând ca, înainte de a se încerca descifrarea unei scrieri secrete, să fie evocate numele unor îngeri precum Pamersiel, Padiel, Camuel şi Aseltel.

La o primă lectură, acestea apar ca nişte simple artificii mnemonice care permit înlesnirea descifrării, la fel cum pentru cifrarea unor mesaje unde contează, de pildă, numai iniţialele cuvintelor sau o iniţială da şi una nu, Trithemius elaborează texte precum *„Camuel Busarcha, menaton enatiel, meran sayr abasremon...”.* Însă Trithemius joacă între Cabală şi steganografie cu o mare ambiguitate; în vreme ce în *Poligrafia* sa ne aflăm cu certitudine în faţa unui simplu manual de cifrare, în *Steganografia* din 1606 lucrurile stau altfel. Aşa cum mulţi au observat *(cf.* Walker 1958: 86-90 sau Clulee 1988: 137), dacă în primele două cărţi ecourile cabalistice pot fi înţelese ca pur metaforice, în cartea a treia Trithemius descrie în mod limpede ritualuri cabalistico-magice, unde îngerii sunt evocaţi prin modelarea unor imagini de ceară cărora trebuie să li se adreseze invocaţii, sau operatorul trebuie să-şi scrie pe frunte propriul nume cu cerneală amestecată cu esenţă de trandafir.

În realitate, steganografia se dezvoltă ca un artificiu cifratoriu bun pentru scopuri politice şi militare. Nu întâmplător apare o dată cu evoluţia unor conflicte între statele naţionale, pentru a înflori mai apoi în perioada marilor monarhii absolute. Dar, cu siguranţă, pentru epoca respectivă un pic de cabalism şi de magie făcea ca oferta artificiului să fie mai apetisantă.

Prin urmare, se poate ca apariţia la Trithemius a unor roţi cifratorii funcţionând potrivit principiului

cercurilor mobile concentrice al lui Lullus să fie doar întâmplătoare. Pentru Trithemius, roţile nu au o funcţie de descoperire, ci trebuie să înlesnească inventarea unor coduri cifrate sau decodificarea unor mesaje cifrate: în cercuri sunt înscrise literele alfabetului, iar rotirea cercurilor ori a cercului interior stabileşte dacă A din cercul exterior trebuie cifrat ca B, C sau Z (criteriul invers fiind valabil pentru descifrare).

Fără a-l invoca pe Lullus, probabil că Trithemius, prin frecventările sale cabalistice, avea cunoştinţă despre acea procedură, *temurah,* prin care fiecare literă dintr-un cuvânt sau dintr-o frază era înlocuită cu litera corespunzătoare din ordinea alfabetică inversă. Această metodă era numită „secvenţă *atbash"* şi permitea, de exemplu, să se obţină din tetragrama YHWH secvenţa MSPS, citată ulterior de Pico della Mirandola într-una din Concluziile sale Cabalistice *(cf.* Wirszubski 1989: 43). Dar dacă Trithemius nu-l citează pe Lullus, îl citează steganografii ulteriori. Poate că *Traité des chiffres* al lui Vigenere, din 1587, este textul steganografic ce reia în modul cel mai explicit teme lulliene în diferite puncte, punându-le, prin calculul factorial, în conexiune cu *Sefer Yetsirah.* Însă el nu face altceva decât să urmeze calea deschisă mai întâi de Trithemius, iar mai apoi de Della Porta, în prima ediţie la *De furtivis litterarum notis,* din 1563 (cu ample variaţii prin reelaborări şi ediţii ulterioare); el construieşte tabele unde se stabilesc, de exemplu, 400 de dublete născute din combinarea a douăzeci de litere alfabetice (nu 21, întrucât *v* şi *u* sunt socotite una şi aceeaşi) şi, trecând în continuare la combinări pe triplete, se arată încântat de această *„mer d'infinis divers chiffrements, a guise d'un autre Archipel tout parseme d'isles [...] un embrouillement plus malaise a s'en depestrer que de tous les labirinthes de Crete ou d'Egypte"* (pp. 193-194). Faptul că mai apoi aceste tabele combinatorii sunt însoţite de liste de alfabete misterioase, atât inventate cât şi extrase din limbile Orientului Mijlociu, şi că totul este prezentat cu un aer de taină va continua să

păstreze viu în tradiţia ocultistă mitul unui Lullus cabalist.

Dar mai există un motiv pentru care steganografiile acţionează ca nişte propulsori ai unui lullism ce se întinde dincolo de Lullus. Steganograful nu este interesat de conţinutul (şi deci de adevărul) combinaţiilor pe care le produce. Sistemul elementar prevede numai ca elementele expresiei steganografice (combinaţii de litere sau de alte simboluri) să poată fi corelate în mod liber (întotdeauna altfel, pentru ca cifrarea să fie imprevizibilă) cu elementele expresiei de cifrat. Este vorba pur şi simplu de nişte simboluri care înlocuiesc alte simboluri. Prin urmare, steganograful este îndemnat să încerce combinatorii complexe, pur formale, unde ceea ce contează este numai o sintaxă a expresiei tot mai ameţitoare, iar orice combinare rămâne o variabilă liberă.

Iată deci că Gustavus Selenus, în *Cryptometrices et cryptographiae libri IX,* din 1624, îşi poate permite să construiască o roată cu 25 de cercuri concentrice care combină 25 de serii a câte 24 de dublete, după care prezintă imediat o serie de tabele ce înregistrează circa treizeci de mii de triplete; posibilităţile combinatorii devin astronomice.

Cabalismul lullian

Să încercăm acum să adunăm toate membrele, aparent *disiecta,* ale diferitelor tradiţii culturale examinate până în acest moment şi să vedem cum, în moduri diferite, ele converg într-o renaştere a lullismului.

Cel dintâi care îl citase pe Lulllus fusese Pico della Mirandola, în *Apologia* sa din anul 1487. Pico nu putea să nu-şi dea seama de analogiile imediate dintre cabalistica *temurah* (pe care el o numeşte *revolutio alphabetaria)* şi combinatoria lullianã, însă în acelaşi timp are prezenţa de spirit să sublinieze că este vorba de două lucruri diferite. În *Quaestio sexta* din *Apologia,* unde demonstrează că nicio ştiinţă nu ne poate asigura asupra divinităţii lui Cristos mai bine decât magia şi Cabala, Pico deosebeşte două doctrine, care pot fi numite cabalistice doar într-un

sens figurat *(transumptive)*; acestea sunt, pe de o parte, magia naturală supremă şi, de cealaltă parte, acea *khokmat hatseruf* a lui Abulafia (desemnată de Pico drept *ars combinandi),* care *„apud nostros dicitur ars Raymundi licet forte diverso modo procedat”.*

În pofida prudenţei lui Pico, asocierea dintre Lullus şi Cabala devenea inevitabilă; din acel moment va începe deplorabila tentativă a cabaliştilor creştini de a-l citi pe Lullus în termeni cabalistici. În ediţia din 1598 a scrierilor combinatorii lulliene, sub numele lui Lullus va apărea un *De auditu kabbalistico,* care nu-i altceva decât o transcriere a lui *Ars brevis,* unde sunt inserate unele referinţe cabalistice. Această lucrare a apărut probabil pentru prima oară la Veneţia, în 1518, ca *„opusculum Raimundicum”.* Însă potrivit lui Thorndike (1923-1958, V: 325), care a găsit în Biblioteca Vaticana un manuscris al acestei lucrări cu un titlu diferit, atribuit lui Petrus de Maynardis, caligrafia aparţine secolului al XV-lea; prin urmare, este vorba de o lucrare de pe la sfârşitul acestui veac, care probabil că nu face altceva decât să aplice în mod mecanic sugestia lui Pico (Scholem *et al.* 1979: 40-41).

Un subtil şi bizar critic al cabalismului, Tommaso Garzoni di Bagnacavallo, în lucrarea sa *Piazza universale di tutte le arti* (1589: 253), îşi dăduse prea bine seama, comentând:

Ştiinţa lui Raimundus, pe care foarte puţini o cunosc, va putea fi numită la rândul ei, printr-o vocabulă improprie, Cabala. Iar mai apoi s-a răspândit acel zvon printre toţi oamenii învăţaţi, ba chiar prin toată lumea, potrivit căruia Cabala învaţă toate cele [...], iar în acest sens se găseşte o cărţulie atribuită a ceea ce (deşi dincolo de munţi se compun minciuni în această materie) se numeşte *De Auditu Cabalistico,* care până la urmă nu este altceva decât un sumar cât se poate de scurt al lucrării *Ars Magna,* abreviată neîndoielnic de către el în cealaltă, pe care o numeşte *Ars Brevis.*

Dar printre feluritele exemple ar putea fi citat Pierre

Morestel, care în 1621 publică, sub titlul *Artis kabbalisticae, sive sapientiae divinae academia,* o modestă culegere din *De auditu,* care nu are nimic cabalistic în afara titlului şi a identificării iniţiale dintre *Ars* şi Cabala. Morestel preia din *De auditu* până şi hilara etimologie a cuvântului Kabbala: *„Cum sit nomen compositum ex duabus dictionibus, videlicet abba, et ala. Abba enim arabice idem est quod pater latine, et ala arabice idem est quod Deus meus”* (ca atare, Kabbala înseamnă „Isus Cristos”).

E suficient să răsfoim studiile asupra cabalismului creştin ca să regăsim clişeul lui Lullus cabalist, cu minime variaţii. Aşa încât, atunci când Gabriel Naude scrie a sa *Apologie pour tous les grands hommes qui ont este accusez de magie* (1625), trebuie să-l apere energic pe bietul mistic catalan de toate bănuielile de necromanţie. Dar, pe de altă parte, aşa cum observă French (1972: 49), spre sfârşitul Renaşterii literele de la B la K folosite în arta lulliană sunt asociate cu uşurinţă cu literele ebraice care, pentru cabalişti, semnificau nume îngereşti şi atribute divine.

Numerologia, geometria magică, muzica, astrologia şi lullismul se amestecă în mod inextricabil, printre altele datorită seriei de lucrări de alchimie pseudo-lulliene care invadează scena. Pe de altă parte, numele cabalistice puteau fi gravate de asemenea pe sigilii, iar o întreagă tradiţie a magiei şi alchimiei adusese popularitatea sigiliilor de structură circulară.

O dată cu Agrippa se întrevede cea dintâi posibilitate de a împrumuta din Cabala şi lullism îmbinate tehnica combinatorie pură a literelor şi de a o folosi mai apoi pentru a construi o enciclopedie care să fie imaginea nu a cosmosului finit medieval, ci a unui cosmos deschis şi în expansiune, ori a diferitelor lumi posibile. Lucrarea sa *In artem brevis R. Lulli* (care apare în ediţia princeps a scrierilor lulliene, la Strasbourg, în 1598) pare, la prima vedere, o compilaţie destul de fidelă a principiilor din *Ars magna,* însă frapează imediat faptul că în tabelele care ar

trebui să dea seamă de cea de-a patra figură lullianã există mai multe combinări, dat fiind că nu se evită repetiţiile. Agrippa pare însufleţit de o finalitate enciclopedică şi interesat de eficienţa inventivă, şi nu pur şi simplu dialectic-probatorie, cum se întâmpla în cazul lui Lullus. Ca atare, îşi propune să facă să prolifereze în mod indefinit termenii din *Ars,* subiecte, predicate, relaţii şi reguli. Subiectele se înmulţesc prin distribuirea lor în propriile specii, proprietăţi şi accidente, confruntându-le cu alţi termeni similari, diferiţi, contrari sau prin raportarea lor la propriile cauze, acţiuni, pasiuni şi relaţii.

E suficient, cum se întâmpla în figura A a lui Lullus, ca noţiunea respectivă să fie situată în centrul cercului şi să i se calculeze raporturile cu toate celelalte. Dacă mai apoi ţinem seama că, potrivit lui Agrippa, se pot forma multe alte figuri cu termeni străini de arta lullianã, că se pot amesteca între ele şi cu figurile lulliene, atunci posibilităţile combinatorii devin „practic nelimitate” (Carreras y Artau: Carreras y Artau 1939: 220-221).

Aceleaşi nelinişti le vedem fremătând în *Aureum opus* al lui Valerio de Valeriis (1589), pentru care *Ars* „învaţă în continuare cum pot fi multiplicate până la infinit conceptele, argumentele şi orice altă figură, *tam pro parte vera quam falsa,* amestecând rădăcinile cu rădăcinile, rădăcinile cu formele, arborii cu arborii şi regulile cu toate celelalte lucruri, şi de asemenea în multe alte feluri” *(De totius operis divisione).*

Totuşi, aceşti autori par să oscileze încă între o logică a descoperirii şi o retorică urmărind să servească, inclusiv pe o rază mare de acţiune, la organizarea unei cunoaşteri pe care combinatoria nu o produce. Acest lucru se observă inclusiv în *Clavis universalis artis lullianae* a lui Alsted (1609), un autor important pentru utopia unei enciclopedii universale, care l-a inspirat şi pe Comenius, dar care – deşi permite să se observe la Lullus elemente cabalistice – în cele din urmă forţează combinatoria în construirea unui sistem al cunoaşterii solid articulat, într-o învălmăşeală de sugestii artistotelice, ramiste şi lulliene laolaltă *(cf.*

Carreras y Artau: Carreras y Artau 1939, II: 239-249: Tega 1984, I, 1). Pentru a pune în mişcare la randamentul maxim roţile lulliene ca nişte maşini pentru crearea uneia sau mai multor limbi perfecte, trebuia încercat fiorul infinităţii lumilor şi (aşa cum vom vedea) al tuturor limbilor posibile, precum şi al celor încă neinventate.

Bruno: combinatorie şi lumi infinite

Viziunea cosmologică a lui Giordano Bruno implică un univers infinit, a cărui circumferinţă (cum spunea odinioară Cusanus) nu se află nicăieri şi al cărui centru este pretutindeni – în orice punct în care observatorul îl contemplă în infinitatea şi în unitatea sa substanţială.

Fundamental neoplatonician, panpsihismul lui Bruno celebrează un singur suflu divin, un singur principiu de mişcare, care cuprinde universul nesfârşit, determinându-l în mod unitar în infinita varietate a formelor sale. Ideea-forţă a infinităţii lumilor se compune cu aceea că fiecare entitate lumească poate servi în acelaşi timp ca umbră platoniciană a altor aspecte ideale ale universului, ca semn, trimitere, imagine, emblemă, hieroglifa sau sigiliu. Inclusiv prin contrast, desigur, întrucât imaginea a ceva ne poate conduce, de asemenea, către unitate prin intermediul propriului opus. Aşa cum va spune în *Eroici furori:* „Pentru a contempla cele divine, ochii trebuie deschişi prin intermediul unor figuri, similitudini şi alte raţiuni pe care peripateticii le cuprind sub numele de fantasme, ori prin intermediul fiinţei să se treacă la specularea esenţei, pe calea efectelor către cunoaşterea cauzei”.

Aceste imagini, pe care Bruno le găseşte în repertoriul tradiţiei hermetice ori şi le construieşte de-a dreptul cu o imaginaţie aprinsă, sunt revelatorii tocmai prin raportul, de bună seamă simbolic, existent între ele şi realitate. Iar funcţia lor nu este (sau este într-o mai mică măsură), ca în mnemotehnicile precedente, de a sprijini procesul amintirii, ci de a ajuta la înţelegerea, imaginarea, descoperirea esenţei lucrurilor şi a relaţiilor dintre ele.

Puterea lor revelatorie se întemeiază pe originea lor egipteană; acei străbuni ai noştri adorau pisicile şi crocodilii întrucât „o singură divinitate care se găseşte în toate lucrurile, o natură fecundă, mamă păstrătoare a universului, după cum se împărtăşeşte în chip diferit, străluceşte în diferite subiecte şi capătă diferite nume” *(Lo spaccio della bestia triunfante).*

Însă aceste imagini nu au numai capacitatea de a trezi imaginaţia; ele au şi o capacitate magico-operativă, în sensul talismanelor ficiniene. De asemenea, se poate ca multe din afirmaţiile lui Bruno să nu constituie altceva decât nişte metafore pentru a indica, după posibilităţile vremii sale, anumite operaţiuni intelectuale ori ca în realitate imaginile să aibă funcţia de a-l atrage, în urma unor concentrări intense, în experienţe de tip extatic *(cf.* Yates 1964: 296), însă nu putem ignora că anumite afirmaţii ale sale asupra capacităţii teurgic-operative a sigiliilor apar tocmai într-un text intitulat *De magia:*

...nici toate scrierile nu sunt de acelaşi folos precum acele caractere care, prin chiar trasarea şi configuraţia lor, indică lucrurile însele, drept pentru care există semne înclinate unele faţă de altele, ce se privesc şi se îmbrăţişează unele pe altele, împingându-ne la iubire; ori semne care diverg unele de altele, atât de dezmembrate încât conduc la ură şi despărţire, atât de dure, incomplete şi rupte încât produc ruină; există noduri care unesc şi caractere libere care dizolvă [...]. Iar acestea nu au o formă certă şi definită, ci oricine, după inspiraţia şi avântul ce-l însufleţesc atunci când îşi îndeplineşte lucrarea, fie că doreşte sau dispreţuieşte un lucru, reprezentându-şi impetuos sieşi şi zeului, ca şi cum ar fi de faţă, lucrul respectiv, experimentează anumite forţe, despre care n-ar putea afla nimic prin intermediul vreunui discurs ori al vreunei elegante vorbiri sau scrieri. Astfel erau literele mai bine definite la vechii egipteni, care le numeau hieroglife sau caractere sacre [...] prin care izbuteau să vorbească cu zeii spre a îndeplini lucruri minunate [...]. Şi la fel cum, în lipsa unui idiom comun, oamenii dintr-un neam nu pot

avea vreun dialog ori vreun contact cu oamenii dintr-un alt neam, altfel decât prin gesturi, tot la fel între noi şi un anumit soi de zei nu poate exista vreun raport altfel decât prin intermediul unor semne, sigilii, figuri, caractere, gesturi şi alte ceremonii statornicite *(Opera latine conscripta).*

În ce priveşte materialul iconologic întrebuinţat de Bruno, găsim imagini care derivă în mod explicit din tradiţia hermetică, precum cei Treizeci de Decani ai Zodiacului, altele rezultate din tradiţia mitologică, diagrame mai mult sau mai puţin necromantice amintind de Agrippa sau de John Dee, sugestii lulliene, animale şi plante, figuri alegorice comune întregului repertoriu emblematic... Este vorba de un repertoriu de o extraordinară importanţă din punctul de vedere al unei istorii a iconologiei, unde modalităţile în care un anumit sigiliu poate trimite la o anumită idee sunt întemeiate, încă o dată, pe criterii retorice. Se reprezintă prin similaritate fonetică (calul, *equus,* pentru om, *aequus),* aşezând concretul în locul abstractului (un războinic roman pentru Roma), prin asemănarea silabelor iniţiale *(asinus* pentru *asyllum*; cu siguranţă, Bruno nu ştia că, aşa cum vom vedea în capitolul 7, vechii egipteni aleseseră tocmai acest procedeu pentru a-şi goli propriile hieroglife de orice naturalitate!), prin întoarcerea de la antecedent la succesiv, de la accident la subiect şi viceversa, de la însemn la cel care îl poartă sau, din nou printr-o soluţie cabalistică, întrebuinţând puterea evocatoare a anagramei sau a paronomazei *(palatio* pentru *Latio, cf.* Vasoli 1958: 285-286).

Astfel încât această limbă, perfectă în privinţa scopului (urmărit de Bruno), întrucât ar trebui să ofere cheia pentru a exprima nu numai această lume, ci toate infiniturile în acordul lor reciproc, apare, dimpotrivă, cât se poate de imperfectă în privinţa structurii semiotice; este vorba de un lexic imens, ai cărui semnificaţi sunt vagi şi a cărui sintaxă este cel mult aceea a unei combinatorii aventuroase. Descifrarea se petrece pe baza unor

scurtcircuite asociative pe care un singur interpret privilegiat le poate stăpâni şi explicita, însă mulţumită forţei unui stil care se desfăşoară, cu adevărat eroic în avântul său, în latină sau în italiana pe care Bruno o mânuieşte ca un mare artist.

Totuşi, chiar dacă uneori tehnicile aparţin retoricii mnemotehnice precedente, altul este, cu siguranţă, suflul utopic ce le inspiră. Aşa cum se întâmplase deja în cazul lui Lullus, Cusanus şi Postel şi cum se va întâmpla în cazul mişcărilor mistico-reformatoare din secolul al XVII-lea (în zorii căruia Bruno moare pe rug), înflăcărată retorică hieroglifică a lui Bruno este alcătuită cu scopul de a produce, printr-o lărgire a cunoaşterii, o reformă, o reînnoire, poate chiar o revoluţie a cunoaşterii, obiceiurilor şi ordinii politice înseşi a Europei – reformă al cărei agent şi propagandist activ a fost Bruno, cu peregrinările sale de la o curte la alta.

Însă ceea ce ne interesează aici este să vedem în ce sens şi în ce direcţii dezvolta Bruno lullismul. Cu siguranţă că metafizica infinităţii lumilor îl face să evidenţieze mai mult proprietăţile formale şi arhitectonice ale proiectului lullian. Titlul unuia dintre tratatele sale mnemotehnice *(De lampade combinatoria lulliana ad infinita propositiones et media invenienda...,* 1586) anticipă, prin aluzia la infinitatea propoziţiilor generabile, ceva ce textul va confirma ulterior (I, IX, 1): „Aici nu trebuie să ne preocupe decât prea puţin proprietăţile termenilor, ci numai faptul că notează o ordine, o textură, o arhitectură".

În *De umbris idearum* (1582), Bruno propune nişte roţi concentrice mobile divizate în o sută cincizeci de sectoare, fiindcă fiecare roată are în vedere 30 de litere, şi anume cele douăzeci şi trei ale alfabetului latin plus şapte caractere ebraice şi greceşti care nu pot fi reproduse în alfabetul latin (în timp ce, de exemplu, *alfa* grecesc sau ebraicul *alef* sunt reprezentate prin A). Fiecare literă în parte trimite la o imagine, acţiune sau situaţie, în funcţie de roată, aşa cum se desprinde din exemplul oferit de Bruno în *De umbris* 163:

Roata 1 (Homines)	Roata 2 (Actiones)	Roata 3 (Insignia)
A Lycas	A in convivium	A cathenatus
B Deucalion	B in lapydes	B vittatus
C Apollo *(etc.)*	C in Pythonem	C baltheatus

În ceea ce Bruno numeşte „Prima Praxis", prin mişcarea roţii pot fi obţinute combinaţii precum CA *(Apollo la banchet).* Rotind-o şi pe cea de-a treia, se pot obţine combinaţii precum CAA, *Apollo la un banchet înlănţuit.* Vom vedea mai târziu de ce Bruno, aşa cum va proceda cu „Secunda Praxis", nu consideră indispensabile o a patra şi o a cincea roată, care ar reprezenta, respectiv, *adstantia* şi *circumstantias.*

În „Secunda Praxis", Bruno proiectează cinci roţi concentrice, fiecare numărând 150 de perechi alfabetice, de tipul AA, AE, AI, AO, AU, BA, BE, Bl, BO, BU şi aşa mai departe, cuplând fiecare literă din alfabetul său cu fiecare din cele cinci vocale. Aceste perechi se repetă aidoma pentru fiecare din cele cinci roţi, în prima semnificând agenţi, într-a doua acţiuni, într-a treia însemne, într-a patra un personaj prezent, iar într-a cincea împrejurări caracteristice.

Prin combinarea roţilor se pot obţine imagini compuse, precum „O femeie călare pe un taur, care îşi piaptănă părul ţinând o oglindă în mâna stângă, în timp ce la scenă asistă un adolescent cu o pasăre verde în mână" *(De umbris* 212, 10). Bruno vorbeşte de imagini *„ad omnes formationes possibiles, adaptabiles" (De umbris* 80) şi de combinări infinite; într-adevăr, devine practic imposibilă scrierea numărului de serii ce pot fi generate prin combinarea a 150 de elemente luate câte cinci, mai ales dacă se ţine seama şi de inversiunile de ordine *(cf. De umbris* 223). Ceea ce ar fi suficient pentru a deosebi

combinatoria bruniană, însetată de infinit, de cea lulliana.

În ediţia critică a lucrării *De umbris,* Sturlese (1991) încearcă însă o lectură a rotiţelor care se diferenţiază în mod polemic de lectura „magică" propusă de Yates. Interpretarea lui Yates (1972) este că silabele servesc la memorarea unor imagini, care mai apoi sunt întrebuinţate în scopuri magice. Interpretarea lui Sturlese este că imaginile servesc la înregistrarea unor silabe şi că întregul aparat mnemotehnic serveşte la înregistrarea unor cuvinte, mulţumită combinării succesive a imaginilor. Dispozitivul brunian ar trebui să permită memorarea infinitei mulţimi a cuvintelor prin intermediul unui număr fix şi relativ limitat de imagini.

Se observă de îndată că, dacă ar fi aşa, nu am avea de-a face cu o artă unde combinatoria alfabetică trimite la imagini (ca şi cum Bruno ar fi inventat, cum am spune astăzi, o maşină de generat scenarii posibile), ci unde combinatoria imaginilor trimite la compuneri de silabe, pentru a putea nu numai înregistra, ci şi genera un număr foarte mare de cuvinte, chiar lungi şi complexe, precum *incrassatus* sau *permagnus*, şi chiar termeni greceşti, ebraici, caldeeni, persani şi arabi *(De umbris* 169) ori termeni ştiinţifici de rară folosinţă, referitori la ierburi, arbori, minerale, rase, genuri animale (152) care altminteri nu pot fi memorate.

Prin urmare, dispozitivul ar sluji la generarea de limbi, cel puţin din punctul de vedere al nomenclaturii lor.

Pe scurt, Bruno combină secvenţa CROCITUS pentru a evoca imaginea lui Pilumnus care înaintează grăbit călare pe un măgar, cu o bandă pe braţ şi un papagal pe cap, sau combină imaginile descrise mai sus pentru a putea memora CROCITUS?

În „Prima Praxis" *(De umbris* 168-172), Bruno ne spune că nu trebuie lucrat neapărat cu cinci roţi, întrucât rar se întâmplă ca în vreo limbă cunoscută să se găsească silabe de patru sau de cinci litere, iar atunci când acest lucru se întâmplă (ca în TRANS-ACTUM sau STU-PRANS), se recurge la un artificiu oportun, care practic evită

recursul la cea de-a patra şi la cea de-a cincea roată (scurtătură asupra căreia nu vom zăbovi, însă care permite economisirea câtorva miliarde de posibilităţi). Dacă secvenţele ar trebui să exprime imagini complexe, nu ar exista nicio limită pentru lungimea silabelor; însă dacă imaginile trebuie să exprime silabe, lungimea acestora poate fi limitată (nu şi complexitatea ideală a combinării lor în lanţ, câtă vreme Leibniz va aminti că în limba greacă există un cuvânt de 31 de litere) urmând criteriile de economie ale limbilor naturale.

Pe de altă parte, criteriul fundamental al unei mnemotehnici constituindu-l memorarea a ceva mai puţin cunoscut prin intermediul a ceva mai cunoscut, pare rezonabil ca Bruno să fi considerat mai cunoscute şi mai evidente imaginile „egiptene" pe care i le oferea tradiţia şi mai puţin cunoscute cuvintele unor limbi exotice şi, prin urmare, ca imaginile să fi servit la memorarea literelor, şi viceversa. Unele pasaje din *De umbris* par îndeajuns de evidente: *„Lycas in convivio cathenatus presentabat tibi AAA [...]. Medusa, cum insignis Plutonis presentabit AMO..."* (167). Numele personajelor sunt la nominativ, fiind prin urmare evident că imaginile prezintă literele, şi nu viceversa. Acest fapt ar apărea evident şi din unele fragmente din *Cantus Circaeus,* unde Bruno întrebuinţează imaginile (perceptibile) pentru a prezenta concepte matematice abstracte, altminteri imposibil de imaginat sau de memorat *(cf.* Vasoli 1958: 284 şi urm.).

Faptul că Bruno poate să fi sugerat toate aceste lucruri posterităţii lulliene par să ni-l indice dezvoltările ulterioare ale lullismului.

Cânturi şi dicţiuni infinite

Între Lullus şi Bruno se situează jocul proiectat de H.P. Harsdorffer în *Mathematische undphilosophische Erquickstunden* (1651: 516-519), unde pe cinci roţi sunt dispuse 264 de unităţi (prefixe, sufixe, litere şi silabe), pentru a genera prin intermediul combinatoriei 97.209.600 cuvinte germane, incluzându-le pe cele inexistente, care ar

fi putut fi întrebuinţate în scopuri creativ-poetice *(cf.* Faust 1981: 367). Dar dacă acest lucru se putea înfăptui în cazul limbii germane, de ce să nu se conceapă o maşină în măsură a genera toate limbile posibile?

Problema combinatoriei a fost reluată în comentariul *In spheram Ioannis de Sacro Bosco* al lui Cristoforo Clavio (Clavius), 1607, unde, discutând combinaţiile posibile dintre cele patru calităţi primare (Caldul, Recele, Uscatul şi Umedul), se observa că, matematic, acestea ar fi putut da loc la 6 combinări. Dar cum Cald/Rece şi Uscat/Umed sunt incompatibile, ele produc numai combinările acceptabile Pământ (rece şi uscat), Foc (uscat şi cald), Aer (cald şi umed) şi Apă (rece şi umedă). Este aceeaşi problemă ca în cazul lui Lullus: o cosmologie subiacentă limitează combinaţiile valide.

Însă Clavius pare că voieşte să depăşească aceste limite, el începând să calculeze câte *dictiones,* altfel spus câţi termeni s-ar putea produce cu cele 23 de litere ale alfabetului (în acea vreme nu se făcea distincţie între u şi v), combinându-le luate câte două, luate câte trei şi aşa mai departe, până la a considera cuvinte de douăzeci şi trei de litere. El oferă diferitele formule matematice pentru acest calcul, oprindu-se la un moment dat în faţa imensităţii rezultatelor posibile, mai ales dacă s-ar lua în seamă şi repetiţiile.

În 1622, Pierre Guldin scrisese o lucrare intitulată *Problema arithmeticum de rerum combinationibus (cf.* Fichant 1991: 136-138), în care calculase toate dicţiunile generabile cu 23 de litere, indiferent dacă erau înzestrate cu sens şi pronunţabile, însă fără a socoti repetiţiile. El obţinuse că numărul cuvintelor (de lungimi variabile între două şi douăzeci şi trei de litere) era mai mare de şaptezeci de mii de miliarde de miliarde (pentru a căror scriere ar fi fost nevoie de mai bine de un milion de miliarde de miliarde de litere). Pentru a ne putea închipui un asemenea număr, să ne gândim la scrierea tuturor acestor cuvinte pe nişte registre de o mie de pagini, cu câte 100 de rânduri pe pagină şi 60 de caractere pe fiecare

rând; ar fi nevoie de 257 de milioane de miliarde de asemenea registre. Dacă ele ar trebui aşezate într-o bibliotecă, pentru care Guldin studiază amănunţit aranjamentul, mărimea şi condiţiile de circulabilitate, şi dacă s-ar dispune de construcţii cubice cu latura de 432 de picioare, fiecare în măsură să păstreze 32 de milioane de volume, ar fi nevoie de 8.052.122.350 de astfel de biblioteci. Dar care împărăţie ar putea cuprinde astfel de construcţii? Socotind suprafaţa disponibilă pe întreaga planetă, n-am putea rândui mai mult de 7.575.213.799!

În 1636, în lucrarea sa *Harmonie universelle,* părintele Marin Mersenne îşi pune aceeaşi problemă, analizând, pe lângă *dictiones,* şi „cânturile" (adică secvenţele muzicale) generabile. Cu siguranţă, aici se atinge oarecum problema unei limbi universale, considerată astfel în măsura în care ar conţine în mod potenţial toate limbile posibile, iar alfabetul respectiv ar cuprinde „mai multe milioane de vocabule decât firele de nisip de pe tot pământul, cu toate că este atât de lesne de învăţat încât nu-i nevoie de nicio memorie, cu condiţia să existe puţin discernământ" (scrisoare către Peiresc, pe la 20 aprilie 1635: *cf.* Coumet 1975, Marconi 1992).

În *Harmonie,* Mersenne îşi propune să genereze numai cuvintele *pronunţatele* în limbile franceză, greacă, ebraică, arabă, chineză şi în orice altă limbă posibilă, însă, chiar şi cu această limitare, se face simţit fiorul infinitului şi, în maniera bruniană, al infinităţii lumilor posibile. Acelaşi lucru se petrece în cazul cânturilor, care pot fi generate pe o întindere de trei octave, prin urmare de douăzeci şi două de sunete, fără repetiţii (aici se profilează cea dintâi idee a seriei dodecafonice!). Mersenne observă că pentru a nota toate aceste cânturi ar fi nevoie de mai multe topuri de hârtie decât ar trebui pentru a acoperi distanţa de la Pământ la cer, chiar dacă fiecare foaie ar conţine 720 de cânturi de câte 22 de note, iar fiecare top ar fi atât de comprimat încât ar fi mai subţire de un deget. De fapt, cânturile ce pot fi generate cu 22 de note sunt în număr de 1.124.000.727.777.607.680. 000, iar împărţindu-

le la cele 362.000 de cântări care încap într-un top de hârtie s-ar obţine tot un număr de şaisprezece cifre, pe când centrul Pământului se află faţă de stele la o distanţă de 28.826.640.000.000 de degete *(Harmonie,* p. 108). Iar dacă s-ar vrea să se scrie toate aceste cânturi, câte o mie pe zi, ar fi nevoie de 22.608.896 de ani şi 12 zile.

Sunt anticipate aici, şi încă *ad abundantiam,* ameţelile din biblioteca babelică a lui Borges, dar nu numai. Guldin observa că, dacă acestea sunt datele, nimeni nu trebuia să se mire că în lume există atâtea limbi diferite. Acum combinatoria, frizând inimaginabilul, este constrânsă să justifice Babelul, şi la urma urmei chiar îl justifică, în măsura în care nu izbuteşte să pună limite atotputerniciei lui Dumnezeu.

Există mai multe nume sau mai multe lucruri? De câte nume ar fi nevoie dacă ar trebui ca fiecărui individ să i se dea mai multe nume – se pune întrebarea în *Harmonie* (II, p. 72). Iar dacă Adam ar fi trebuit cu adevărat să denumească totul, cât ar fi durat şederea sa în Eden? În fond, limbile cunoscute oamenilor se mărginesc la a denumi ideile generale, speciile, pe când pentru a-i denumi pe indivizi se recurge cel mult la un semn cu degetul (p. 74). Iar „acelaşi lucru se întâmplă cu blana tuturor animalelor şi cu firele de păr ale oamenilor, fiecare dorind un nume aparte pentru a fi deosebit de celelalte, aşa încât, dacă un om are 100.000 de fire de păr pe cap şi 100.000 de alte fire de păr pe restul corpului, e nevoie de 200.000 de cuvinte pentru a le denumi” (pp. 72-73).

Prin urmare, pentru a-l putea denumi pe fiecare individ în parte ar fi nevoie de o limbă artificială, în măsură să genereze un număr adecvat de dicţiuni. Iar dacă Dumnezeu ar spori la infinit numărul indivizilor, ar fi suficient să se treacă la un alfabet cu mai multe litere şi s-ar putea genera dicţiuni pentru a denumi totul (p. 73).

În acest vertij există conştiinţa infinitei perfectibilităţi a cunoaşterii, prin care omul, un nou Adam, are de-a lungul veacurilor posibilitatea de a denumi tot ceea ce străbunul său nu avusese vreme să boteze. Dar în

acest fel o limbă artificială aspiră a se întrece cu acea capacitate de cunoaştere a individualului care îi aparţine doar lui Dumnezeu (şi a cărei imposibilitate o sancţionează Leibniz, după cum vom vedea). Mersenne luptase împotriva Cabalei şi a ocultismului, însă vertijul cabalistic l-a sedus cu siguranţă, şi iată-l învârtind din răsputeri roţile lulliene, incapabil să mai deosebească atotputernicia divină de posibila atotputernicie a unei perfecte limbi combinatorii mânuite de om, până într-acolo încât, în *Quaestiones super Genesim* (coli. 49 şi 52), vede în această prezenţă a infinitului în om o dovadă manifestă a existenţei lui Dumnezeu. Însă această capacitate a combinatoriei de a imagina infinitul se manifestă şi pentru că Mersenne, ca şi Clavius, Guldin şi alţii (de exemplu, tema reapare la Comenius, *Linguarum methodus novissima,* 1648, III, 19) nu mai socotesc pe concepte (cum proceda Lullus), ci pe secvenţe alfabetice, elemente pure ale expresiei, necontrolate de nicio ortodoxie care să nu fie aceea a numărului. Fără să-şi dea seama, aceşti autori se apropie de acea idee a gândirii oarbe pe care o vom vedea înfăptuită cu o mai mare conştiinţă critică de către Leibniz.

7.

LIMBA PERFECTĂ A IMAGINILOR

La Platon, ca de altfel şi înaintea lui, la Pitagora, exista deja o atitudine de veneraţie faţă de străvechea înţelepciune egipteană. Aristotel se arată mai sceptic în această privinţă, iar în cartea I din *Metafizica,* unde reconstituie istoria ştiinţei antice, porneşte direct de la greci. Amestecul de Aristotel plus creştinism avea să-i inducă Evului Mediu o atitudine destul de dezinteresată faţă de tradiţia egipteană, care mai apare numai în texte marginale precum cele alchimice, de tipul *Picatrix,* în vreme ce putem găsi o menţionare oarecum de

complezenţă a egiptenilor ca inventatori ai geometriei sau ai astronomiei la Isidor din Sevilla, care aminteşte cum literele ebraice originare devin literele greceşti şi cum mai apoi Isis, regina străvechilor egipteni, le găseşte în Grecia şi le aduce în ţara ei *(Etymologiamm* I, III, 5).

În schimb, Renaşterea ar putea fi situată, pentru a folosi titlul lui Baltrusaitis (1967), sub semnul „căutării lui Isis", care devine reprezentanta unui Egipt de unde izvorăsc toate ştiinţele originare, inclusiv, de bună seamă, aceea a unei prime scrieri sacre, în măsură să exprime natura insondabilă a tot ceea ce este divin. Tradiţia neoplatonicianã (al cărei restaurator major este Ficino) repune Egiptul pe primul loc.

Plotin *(Enneade* V, 8, 5-6) scrisese că

...savanţii Egiptului, [...] pentru a desemna lucrurile cu înţelepciune, nu foloseau literele desenate care se desfăşoară în discursuri şi în propoziţii, reprezentând sunete şi cuvinte; ei desenează imagini, fiecare referindu-se la un lucru diferit, şi le sculptează în temple [...]. Fiecare semn gravat este prin urmare o ştiinţă, o înţelepciune, un lucru real, surprins dintr-o singură lovitură...

In De mysteriis Aegyptiorum, Iamblichos spunea că egiptenii, imitând natura universului şi creaţia zeilor, prin intermediul unor simboluri puneau în lumină intuiţii mistice oculte.

Introducerea la *Corpus Hermeticum* (care va fi publicat de Ficino împreună cu textele neoplatoniciene) stă sub semnul Egiptului, întrucât ştiinţa lui Hermes Trismegistos este egipteană.

Hieroglyphica lui Horus Apollon

În 1419, Cristoforo de Buondelmonti achiziţionează în insula Andros un manuscris grecesc care captează imediat atenţia unor autori ca Ficino; e vorba de acele *Hieroglyphica* ale lui Horus Apollon, sau Horapollus *(Horapollonos Neilous Hieroglyphika),* un text în limba greacă datorat unui autor care se califică drept egiptean

(Niliacos), tradus în greacă de un anume Filip. Deşi iniţial s-a crezut că textul era foarte vechi, astăzi se tinde a-l considera o compilaţie elenistică târzie, din secolul al V-lea al erei noastre. După cum vom vedea, anumite trăsături creează impresia că autorul avea idei exacte asupra naturii hieroglifelor egiptene, însă, deoarece în epoca în care a fost scrisă cartea vechea scriere egipteană fusese cu siguranţă uitată, ne putem imagina cel mult că lucrarea se inspiră din texte anterioare cu câteva secole.

Hieroglyphica nu se prezintă ca un manuscris ilustrat (ilustraţiile apar în ediţiile ulterioare, cum este traducerea latină din 1514, ilustrată de Durer, pe când, de exemplu, prima traducere italiană, din 1547, este încă fără ilustraţii). E vorba de o serie de capitole foarte scurte, în care se explică cum egiptenii desemnează vârsta reprezentând soarele şi luna, iar luna ca interval cronologic printr-o ramură de palmier. Urmează o scurtă explicaţie a valorii simbolice a reprezentării şi, uneori, lista unor valori polisemice ale imaginii respective; de pildă, vulturul înseamnă mamă, vedere, sfârşitul unui lucru, cunoaşterea viitorului, an, cer, milostenie, Minerva, Iunona sau două drahme. Uneori, hieroglifa este dată de un număr, astfel încât plăcerea este exprimată prin numărul 16, întrucât la această vârstă oamenii îşi încep activitatea sexuală, iar acuplarea (care implică o plăcere împărtăşită de două persoane) este exprimată repetând de două ori acelaşi număr 16.

Replica mediului umanist a fost imediată: hieroglifele au fost considerate opera divinului Hermes Trismegistos şi consultate ca un inepuizabil izvor de înţelepciune.

Pentru a înţelege impactul textului lui Horapollus trebuie să înţelegem despre ce simboluri misterioase îi vorbea Occidentului. Vorbea de scrierea hieroglifică, al cărei ultim exemplu cunoscut astăzi egiptologilor data din vremea lui Theodosius, din anul 394 d.Cr. Dar dacă acest text încă mai păstra asemănări cu acelea din urmă cu trei mii de ani, limba vorbită de egipteni în epoca respectivă se

transformase radical, iar când Horapollus scria, orice cheie de lectură a hieroglifelor fusese uitată.

Alfabetul egiptean

Scrierea hieroglifică se compune din semne iconice, dintre care unele pot fi identificate cu uşurinţă (vulturul, cucuveaua, taurul, şarpele, ochiul, piciorul, omul şezând cu o cupă în mână), altele sunt deja stilizate (precum pânza desfăşurată, forma amigdaloidă a gurii, linia zimţată ce indică apa), iar unele păstrează, cel puţin în ochii unui profan, o asemănare foarte îndepărtată cu lucrul pe care urmăresc să-l reprezinte, ca pătrăţelul ce indică tronul, semnul pentru stofa împăturită sau semicercul pentru pâine. Iniţial, aceste semne sunt nişte *ideograme,* referindu-se la lucrul reprezentat, chiar dacă nu neapărat printr-un iconism „pur", ci prin intermediul unor mecanisme de substituţie retorică (pânza umflată înseamnă „vânt", omul şezând cu o cupă în mână înseamnă „a bea", urechea de vacă „a înţelege", cinocefalul îl reprezintă pe zeul Thoth (sau Theuth) şi diferite acţiuni legate de el, ca „a scrie" sau „a număra").

Cum însă nu toate lucrurile pot fi reprezentate ideografic, egiptenii eludau acest inconvenient folosind aceleaşi imagini ca pe nişte simple semne fonice, sau *fonograme.* Asta înseamnă că pentru a reprezenta un lucru al cărui nume începea cu un anumit sunet, ei foloseau imaginea unui obiect al cărui nume avea aceeaşi iniţială, iar dacă voiau să exprime fie o vocală, fie o consoană, fie o silabă dintr-un cuvânt străin, se serveau de un semn hieroglific ce *exprima* sau *reprezenta* un obiect oarecare al cărui nume, în limba vorbită, conţinea în întregime sau în prima parte sunetul vocalei, al consoanei sau al silabei ce trebuia scrisă (de exemplu, gura, în egipteană *ro,* reprezenta consoana grecească P, *cf.* Champollion, *Lettre a Dacier,* pp. 11-12). Curios este că, pe când în teoria hermetică a limbajului hieroglific numele trebuia să reprezinte natura lucrului, aici lucrul (adică imaginea lui) serveşte la reprezentarea sunetului numelui.

Însă, în epoca în care Europa se interesează de hieroglife, alfabetul hieroglific fusese uitat de mai bine de o mie de ani. Pentru a se putea începe descifrarea hieroglifelor era nevoie de un eveniment norocos, ca descoperirea unui dicţionar bilingv. Nu s-a descoperit un dicţionar bilingv, dar cel puţin, cum se ştie, un text trilingv, faimoasa piatră de la Rozeta (după oraşul Rasid unde a fost găsită, în 1799, de un soldat francez, ajungând mai apoi la Londra, după înfrângerea trupelor napoleoniene în Egipt), care conţinea acelaşi text în hieroglifică, în demotică (o scriere cursivă formată în jurul anului 100 î.Cr., folosită în documentele administrative) şi în greacă. Lucrând pe nişte reproduceri ale acestei pietre, Jean Francois Champollion, în *Scrisoarea către M. Dacier referitoare la alfabetul hieroglifelor fonetice* (17 decembrie 1822), punea bazele pentru descifrarea scrierii hieroglifice. El identifică un cartuş care, prin poziţia textului hieroglific, ar fi trebuit să corespundă numelui lui Ptolemeu, ce apărea în textul grecesc, apoi compară două cartuşe care ar fi trebuit să conţină numele lui Ptolemeu şi al Cleopatrei (şi anume ΠΤΟΛΟΜΑΙΟΣ şi ΚΛΟΤΙΑΤΠΑ), identifică literele care apar în ambele nume (Π, T, O, A şi A) şi poate releva că le corespund aceleaşi hieroglife, înzestrate, evident, cu aceeaşi valoare fonetică. Din acel moment, se putea cunoaşte şi valoarea celorlalte semne ce apăreau în cartuş.

Totuşi, descoperirea lui Champollion nu dă seamă de o serie de fenomene care ne ajută să înţelegem situaţia lui Horapollus. Cuceritorii Egiptului, mai întâi grecii iar apoi romanii, îşi impuseseră comerţul, tehnica, zeii, iar creştinarea Egiptului îndepărtase pentru totdeauna poporul egiptean de propriile tradiţii. Totuşi, în spaţiile închise din temple, sacerdoţii continuau să practice scrierea sacră, cultivând astfel monumentele culturii lor tradiţionale pe cale de dispariţie, ca unic depozit al unei ştiinţe şi al unei identităţi pierdute.

Astfel, s-a întâmplat că ei şi-au complicat scrierea, care de-acum nu mai servea unor scopuri practice, ci

devenise un instrument pur iniţiatic. Erau exploatate posibilităţile oferite de o scriere care se dezvolta în dublul registru fonetic şi ideografic. De pildă, pentru a scrie numele zeului Ptah se exprima fonetic P, sus, prin ideograma cerului (p[t]), H prin imaginea zeului Heh cu braţele ridicate (la mijloc), şi T prin ideograma pământului (ta). Însă imaginea sugera, de asemenea, faptul că iniţial Ptah separase pământul de cer. Acest sistem de evocări vizuale, mizând pe faptul că acelaşi sunet putea fi reprezentat de hieroglife diferite, ducea din ce în ce mai mult către un joc inventiv şi către un soi de combinatorie şi permutare de factură cabalistă, ce se exercita asupra imaginilor, şi nu asupra sunetelor. Astfel, în jurul termenului reprezentat (ce trebuia citit fonetic) se crea un halou de conotaţii, de sensuri secundare, ca un fel de *basso ostinato* de sugestii ce concurau la lărgirea ariei semantice a termenului respectiv. În această atmosferă, creştea convingerea că textele străvechi conţineau adevăruri ascunse şi taine pierdute (Sauneron 1957 : 123-127).

Astfel, în viziunea ultimilor sacerdoţi ai unei civilizaţii pe cale de a se stinge în uitare, limba hieroglifică apărea ca o limbă perfectă. Numai că ea le apărea astfel celor ce o interpretau citind-o, şi nu celor care, eventual, ar fi fost încă în măsură să o rostească (Sauneron 1982: 55-56).

Acum putem înţelege la ce anume se referea Horapollus: la o tradiţie semiotică a cărei cheie se pierduse şi căreia îi surprindea, fără a izbuti să deosebească prea bine, atât aspectul fonetic, cât şi pe cel ideografic, însă într-un mod confuz, din auzite. De multe ori, Horapollus preia ca fiind canonică o soluţie ce fusese practicată doar de anumiţi scribi, într-o anumită perioadă istorică. Yoyotte (1955: 87) arată că, atunci când afirma că egiptenii reprezentau tatăl printr-un scarabeu, el ţinea cu siguranţă seama de faptul că, pentru a reprezenta sunetul *it* („tată”), unii scribi dintr-o perioadă târzie înlocuiseră hieroglifa obişnuită pentru *t* cu scarabeul, care în criptografia privată a celei de-a XVIII-a dinastii însemna *t-*

ul în numele ATUM.

În egiptologia contemporană se discută dacă, atunci când începe prin a spune că egiptenii reprezentau eternitatea prin intermediul imaginilor soarelui şi lunii, Horapollus avea în vedere două ideograme din epoca timpurie ce redau sunetul *r'nb* („în fiecare zi") şi *rtr.wi* („noapte şi zi" şi deci „întotdeauna") ori se referea la faptul că, în unele basoreliefuri alexandrine, cele două ideograme reprezentau deja eternitatea (însă în acest caz simbolul nu ar fi egiptean, ci ar proveni din surse asiatice, eventual ebraice). Alteori Horapollus pare să fi înţeles greşit anumite cuvinte tradiţionale. El spune că, pentru a desemna cuvântul, se desenează o limbă şi un ochi injectat de sânge. Ei bine, există o rădăcină, *mdw* („a vorbi"), în care apare un baston, şi cuvântul *dd* („a spune"), în care apare un şarpe. Probabil că Horapollus sau sursa lui le-au interpretat greşit pe amândouă ca fiind un şarpe. Sau se spune că mişcarea soarelui la solstiţiul de iarnă este reprezentată prin două picioare alipite care se opresc, în timp ce este cunoscut numai semnul ce reprezintă două picioare în mers, care serveşte ca determinativ pentru semnificările mişcării, atunci când însoţeşte cuvinte precum „a se opri", „a înceta", „a întrerupe o călătorie". Hotărârea de a aplica acest semn la mişcarea soarelui ţine de opţiunea lui Horapollus.

Apoi, Horapollus spune că, pentru a exprima Egiptul, se reprezenta un tămâier arzând deasupra unei inimi. Egiptologii au identificat într-un epitet real două semne care desemnează o inimă arzând, dar nu reiese că ar fi fost vreodată folosite pentru a indica Egiptul. Totuşi, rezultă că un vas cu jeratic cu o inimă deasupra înseamnă „mânie" pentru un părinte al Bisericii precum Chiril din Alexandria *(cf.* Van der Walle; Vergote 1943).

Acest indiciu ne arată o altă pistă: după toate probabilităţile, a doua parte din *Hieroglyphica* este opera traducătorului Filip, iar aici sunt cât se poate de evidente referirile la tradiţia elenistică târzie a *Fiziologului* şi a celorlalte bestiarii, ierbarii şi lapidarii derivate din acesta,

tradiţie ce-şi află rădăcinile nu numai în cultura egipteană, ci şi în străvechi tradiţii asiatice, iar mai apoi greceşti şi latine.

A se vedea, spre exemplu, cazul berzei. Prezentând barza, în *Hieroglyphica* se spune:

Cum [se reprezintă] cel ce-şi iubeşte tatăl.

Dacă vor să-l reprezinte pe cel ce-şi iubeşte tatăl, pictează o barză, într-adevăr, hrănită de părinţi, aceasta nu se desparte niciodată de ei, ci le rămâne alături până când îmbătrânesc, mulţumindu-le prin milostenie şi cinstire.

Într-adevăr, în alfabetul hieroglific egiptean, un animal asemănător există (din raţiuni fonetice) ca semn pentru „fiu”, însă în I, 85 Horapollus îi atribuie acelaşi concept unei pupeze (semn ce cumulează în mod sincretic tradiţii diferite), care se află citat în *Fiziolog* şi, mai înainte, în diferiţi autori clasici, ca Aristofan sau Aristotel, şi în autori patristici ca Vasile. Să ne întoarcem însă la barză.

În *Emblemata* de Andrea Alciati (1531) sunt reluate cu siguranţă diferite sugestii din *Hieroglyphica,* inclusiv barza, care, ni se explică, îşi hrăneşte puii cu daruri plăcute şi poartă în spate trupurile istovite ale părinţilor, oferindu-le hrană cu ciocul. Imaginea ce însoţeşte această emblemă în ediţia din 1531 este aceea a unei păsări care zboară purtând în spate o alta, dar în unele ediţii următoare (de exemplu 1621) ea apare purtând în plisc un vierme către puii care o aşteaptă în cuib cu ciocurile deschise.

Comentariile lui Alciati trimit la pasajul din *Hieroglyphica,* însă este evident că aceste *Hieroglyphica* nu se referă nici la hrănirea puilor, nici la transportarea părinţilor. Despre acestea se vorbeşte însă într-un text din secolul al IV-lea d.Cr., şi anume în *Hexaemeron* al lui Vasile (VIII, 5).

Prin urmare, cultura europeană avea deja la dispoziţie ceea ce putea găsi în *Hieroglyphica.* Într-adevăr, o călătorie de la Renaştere înapoi, pe calea berzelor, rezervă unele surprize plăcute. În *Bestiariul de la*

Cambridge (secolul al XII-lea) citim că berzele nutresc o afecţiune exemplară faţă de puii lor, pe care „îi clocesc cu atâta zel şi asiduitate încât îşi pierd penele din cauză că rămân prea mult în cuib. Pentru vremea dedicată îngrijirii şi învăţării puilor sunt răsplătite mai apoi de fiii care se îngrijesc de părinţi”. Imaginea reproduce o barză purtând în cioc o broască, evident, pentru pui. Dar *Bestiariul de la Cambridge* preia ideea de la Isidor din Sevilla *(Etymologiarum* XII, VII), care se exprimă cam în aceiaşi termeni. De unde putea culege Isidor această informaţie? De la Vasile, aşa cum am văzut, şi de la Ambrozie *(Hexaemeron* V, 16, 53), ori de la Celsus (citat de Origen în *Contra Celsum* IV, 98), sau de la Porfir (*De abstinentia* III, 23, 1). Iar aceştia aveau ca izvor *Naturalis Historia* a lui Pliniu cel Bătrân (X, 32).

Este adevărat că Pliniu putea repeta o tradiţie egipteană, din moment ce Elian (secolele II-III d.Cr., fără să citeze ideea din Pliniu) putea afirma că „berzele sunt venerate la egipteni, pentru că îşi hrănesc şi îşi cinstesc părinţii când aceştia sunt bătrâni” *(De animalium natura* X, 16). Dar, dacă mergem mai în urmă, descoperim aceeaşi referinţă şi la Plutarh *(De solertia animalium* 4), Cicero *(Definibus bonorum et malorum* II, 10), Aristotel *(Historia animalium* IX, 7, 612b 35), Platon *(Alcibiade* 135 E), Aristofan *(Păsările* 1355), ca să ajungem la Sofocle *(Electra* 1058). Se prea poate ca Sofocle să fi reluat o tradiţie egipteană mult mai veche, însă, în orice caz, Occidentul cunoştea prea bine povestea moralizată a berzei, neavând motive de uimire dinaintea dezvăluirilor din *Hieroglyphica.* În plus, se pare că simbolismul berzei are origini ebraice, dat fiind faptul că în ebraică numele ei înseamnă „cea care are milostenie filială”.

Prin urmare, citită astăzi de cineva familiarizat cu cultura medievală şi clasică, cărţulia lui Horapollus pare să se deosebească prea puţin de bestiariile care circulau în veacurile precedente, cu excepţia faptului că, printre figurile zoologice tradiţionale, adaugă unele animale egiptene ca scarabeul şi ibisul şi că neglijează comentariile

moralizante sau referirile la istoria sacră.

Nu se poate spune că oamenii Renaşterii nu şi-ar fi dat seama că au de-a face cu un material tradiţional deja cunoscut ca atare. Reluând hieroglifele lui Horapollus în *Hieroglyphica sive de sacris Aegyptiorum aliarumque gentium literis* (1556), Pierio Valeriano nu scapă ocazia de a confirma autoritatea acestuia pe baza unor vaste citate din surse clasice şi creştine. Dar, în loc să-l citească pe Horapollus în lumina tradiţiei, el citeşte tradiţia în lumina lui Horapollus.

În *Delle Imprese* a lui Giulio Cesare Capaccio (1592), unde sunt citaţi continuu scriitori greci şi latini, este evident că autorul ştie foarte bine să fructifice ceea ce i-a oferit tradiţia; o face însă urmând maniera egipteană. Nu mai pot fi înţelese acele imagini provenite din secole şi secole de istorie occidentală fără a le transforma în depozitare ale unor semnificaţii tainice, „ceea ce nu se poate face cu adevărat fără observarea Hieroglifică” (carta 4r), eventual prin medierea unui text contemporan precum *Monas Hieroglyphica* a „acelui Giouanni Dee de la Londino”.

S-a vorbit de „relectura” unui text (sau a unui amestec de texte) care nu fusese modificat. Atunci, ce anume se schimbase? Se petrecuse un accident semiotic care, în mod paradoxal în ce priveşte efectele, se dovedeşte cât se poate de explicabil în dinamica lui. Avem în faţă un *enunţ* (textul lui Horapollus) ce se deosebeşte prea puţin de alte enunţuri deja cunoscute şi pe care cultura umanistă îl citeşte totuşi ca şi cum ar fi vorba de unul inedit. Aceasta pentru că acum glasul public atribuie acest enunţ *unui alt subiect al enunţării.* Nu se schimbă enunţul, ci subiectul căruia acesta îi este atribuit – şi, de bună seamă, *se schimbă prin urmare receptarea acestuia,* modul în care este interpretat.

Imaginile vechi şi cunoscute, în clipa când nu mai sunt oferite de o tradiţie creştină (sau păgână), ci de înseşi divinităţile Egiptului, dobândesc un sens diferit de acela pe care îl aveau în bestiariile moralizate. Referinţele

scripturale, acum absente, sunt înlocuite cu aluzii la o religiozitate mai vagă şi densă de misterioase promisiuni, iar succesul cărţii se naşte tocmai din această polisemie. Hieroglifele sunt văzute ca *simboluri iniţiatice.*

Simboluri, prin urmare expresii ce trimit către un conţinut ocult, necunoscut, plurivoc şi plin de mister. Pentru Kircher, spre deosebire de conjectura ce ne permite să mergem de la un simptom clar la o cauză sigură, „simbolul este o *notă semnificativă* a unui mister mai adânc, adică natura simbolului este de a ne conduce mintea, prin intermediul unei asemănări, către înţelegerea unui lucru foarte diferit de cele care ne sunt oferite prin intermediul simţurilor exterioare şi a cărui proprietate este de a sta ascuns sub vălul unei expresii obscure (...). El nu este alcătuit din cuvinte, ci se exprimă numai prin semne, caractere şi figuri" *(Obeliscus Pamphilius,* II, 5, pp. 114-120).

Iniţiatice, întrucât fascinaţia culturii egiptene se întemeiază pe faptul că ştiinţa pe care o promite este închisă în ocolul insondabil şi indescifrabil al unei enigme pentru a o feri de curiozitatea profană a vulgului.

Kircher îşi mai aminteşte că hieroglifa este un simbol al unui lucru sacru (în acest sens, toate hieroglifele sunt simboluri, reciproca ne fiind adevărată), iar forţa ei se datorează faptului că acest lucru nu poate fi atins de profani.

Egiptologia lui Kircher

În secolul al XVII-lea, piatra de la Rozeta nu era cunoscută, iar Athanasius Kircher începe descifrarea hieroglifelor în aceste condiţii. El comite eroarea, cât se poate de justificabilă pentru stadiul cunoştinţelor din acea vreme, de a crede că toate semnele hieroglifice aveau o valoare ideografică şi, în consecinţă, reconstituirea lui este complet greşită. Totuşi, devine părintele egiptologiei, aşa cum Ptolemeu devenise părintele astronomiei, chiar dacă ipoteza ptolemaică era greşită, întrucât, în încercarea de a justifica o ipoteză eronată, Kircher adună material de

observaţie, transcrie documente, atrage atenţia lumii ştiinţifice asupra hieroglifelor. Însă Kircher nu lucrează după reconstituirile fanteziste ale animalelor numite de Horapollus; el studiază nemijlocit, punând să fie copiate hieroglifele reale. Chiar şi în această reconstituire, care dă viaţă unor tabele somptuoase şi fascinante din punct de vedere artistic, se inserează nenumărate elemente de fantezie, iar nu de puţine ori hieroglifele stilizate intens sunt transpuse vizual în somptuoase forme baroce. Dar Champollion însuşi a studiat obeliscul din Piazza Navona în lipsa unei observări directe, după reconstituirea lui Kircher şi, deşi se plânge de imprecizia multor reconstituiri, obţine rezultate interesante şi exacte.

Încă din 1636, în *Prodromus Coptus sive Aegyptiacus* (după care urmase, în 1643, *Lingua Aegyptiaca restituta),* Kircher identificase raporturile dintre coptă şi egipteană, pe de o parte, şi greacă, de cealaltă parte. Aici el sugerează posibilitatea ca toate religiile orientale, inclusiv cele din Extremul Orient, să nu fie altceva decât o versiune mai mult sau mai puţin degenerată a misterelor hermetice.

Mai bine de o duzină de obeliscuri se găseau prin diferite părţi ale Romei, şi încă de pe vremea lui Sixt al V-lea începuse reconstituirea unora dintre ele. În 1644 a fost ales papă Inocenţiu al X-lea, din familia Pamfili, al cărei palat se afla în Piazza Navona. Pontiful îi încredinţase lui Bernini misiunea de a construi fântâna celor patru râuri, care astăzi se găseşte acolo, şi se hotărâse să aşeze în vârful acesteia obeliscul lui Domiţian, la ale cărui lucrări de restaurare a fost invitat Kircher.

Ca o încununare a acestor lucrări, Kircher publică în 1650 *Obeliscus Pamphilius,* iar în 1652-1654 cele patru volume din *Oedipus Aegyptiacus,* care se prezintă ca o cercetare globală asupra istoriei, religiei, artei, politicii, gramaticii, matematicii, mecanicii, medicinei, alchimiei, magiei şi teologiei Egiptului antic, comparate cu toate celelalte culturi orientale, de la ideogramele chinezeşti la Cabala ebraică şi la limba brahmanilor indieni, constituind de asemenea un impresionant tur de forţă tipografic, din

moment ce reclamase construirea unor caractere noi pentru numeroase alfabete orientale; de altfel, începe cu o serie de dedicaţii adresate împăratului în greacă, latină, italiană, spaniolă, franceză, portugheză, germană, maghiară, cehă, ilirică, turcă, ebraică, siriacă, arabă, caldeeană, samariteană, coptă, etiopiana, armeană, persană, indiană şi chineză. Dar nu se detaşează de concluziile trasate în cartea precedentă (cum nu se va detaşa nici în *Obelisci Aegyptiaci nuper inter Isaei Romani rudera effosii interpretatio hieroglyphica,* 1666, şi nici în *Sphinx mystagoga,* 1676).

De fapt, Kircher se apropie de intuiţia că unele hieroglife principale ar putea fi legate de anumite valori fonetice, întrucât schiţează un alfabet, destul de fantezist, de 21 de hieroglife, din a căror formă face să derive, prin abstractizări succesive, literele alfabetului grecesc. De exemplu, dată fiind figura unui ibis care-şi apleacă gâtul până când îşi introduce capul între picioare, Kircher poate deduce că forma respectivă ar fi generat Alfa grecesc, în forma sa majusculă (A). S-ar fi ajuns aici pentru că semnificaţia hieroglifică a ibisului era *Bonus Daemon,* care în limba greacă devine *Agathos Daimon*; însă devine astfel prin intermediul coptei, graţie căreia litera iniţială a expresiei vocale se identifică treptat cu forma hieroglifei iniţiale. Tot astfel, picioarele ibisului, depărtate şi sprijinite pe sol, trebuiau să exprime marea, adică singura formă în care egiptenii cunoşteau marea, spune Kircher, şi anume Delta Nilului. Cuvântul *delta* ar fi rămas nealterat în trecerea sa până la greacă, şi iată de ce litera *delta* are, în limba greacă, majuscula sub forma unui triunghi.

Convingerea că hieroglifele *arată* ceva natural îl împiedică pe Kircher să descopere calea cea bună. El atribuie mai curând unor civilizaţii superioare acel scurtcircuit între hieroglifă şi sunet care, dimpotrivă, se situa deja în interiorul scrierii hieroglifice. În sfârşit, abia dacă distinge sunetul de litera alfabetică ce îl reprezintă, încât intuiţia sa iniţială devine o cheie de explicare a generării alfabetelor fonetice succesive, şi nu de înţelegere

a naturii fonetice a hieroglifelor.

Totuşi, dincolo de această cercetare introductivă, Kircher îşi îndreaptă atenţia asupra semnificaţiei mistice a hieroglifelor, a căror inventare i-o atribuie fără şovăială lui Hermes Trismegistos. Toate acestea cu o accentuată voinţă de inactualitate, întrucât pe vremea în care scria el Isaac Casaubon dovedise deja de câteva decenii că întregul *Corpus Hermeticum* nu putea data decât din primele veacuri ale erei vulgare. Om de o cultură cu adevărat extraordinară, Kircher nu putea să nu ştie acest fapt, dar îl ignoră cu bună ştiinţă, rămânând legat fideistic de presupunerile sale hermetice sau, oricum, de gustul său pentru extraordinar şi miraculos.

De aici o serie de descifrări care astăzi îi fac pe egiptologi să zâmbească. De exemplu, la pagina 557 din *Obeliscus Pamphilus,* imaginile dintr-un cartuş, numerotate de la 20 la 24, sunt citite de Kircher astfel: „Iniţiatorul tuturor fecundităţilor şi vegetaţiilor este Osiris, a cărui putere generatoare îl aduce din cer în regatul său pe Sacrul Mophta”, în timp ce aceeaşi imagine va fi descifrată de Champollion *(Scrisoarea către Dacier,* p. 29), chiar pe baza desenelor lui Kircher, astfel: „AOTKPTA (adică Autocrat, împărat) fiu al soarelui şi suveran al coroanelor KHZPI TMHTENZ IBZTS (Caesar Domitianus Augustus)”. Diferenţa este importantă, mai ales dacă se ţine seama că pe seama misteriosului Mophta, reprezentat printr-un leu, Kircher risipeşte pagini întregi de exegeză mistică, atribuindu-i numeroase proprietăţi, în vreme ce pentru Champollion leul (sau leoaica) reprezintă pur şi simplu litera L.

Tot astfel, la pagina 187 a celui de-al treilea volum din *Oedipus* se află o lungă analiză a unui cartuş ce apare pe obeliscul de la Lateran, unde Kircher vede o complexă argumentare asupra necesităţii de a-şi atrage favorurile divinului Osiris şi ale Nilului prin ceremonii sacre activând Lanţul Geniilor, legată de semnele zodiacale. Astăzi însă egiptologii nu văd în el decât numele faraonului Apries.

Chineza lui Kircher

În capitolul 5 s-a văzut cum unii s-au gândit şi la chineză ca limbă adamică. Kircher trăieşte în perioada în care expansiunea occidentală către Orient atinge o mare intensitate, iar spaniolii, portughezii, englezii, olandezii, mai târziu şi francezii bat cu flotele lor calea Indiilor, mările Indoneziei şi drumurile către China şi Japonia. Dar mai mult decât negustorii se deplasează misionarii iezuiţi, pe urmele părintelui Matteo Ricci, care, încă de la sfârşitul veacului precedent, ducându-le chinezilor ideile culturii europene, adusese în Europa informaţii aprofundate despre cultura chineză. Încă din 1585, în *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran reino de la China,* Juan Gonzalez de Mendoza reprodusese prin tipar caracterele chinezeşti; în 1615 apăruse ediţia din *De christiana expeditione apud Sinos ab Societate lesu suscepta* a părintelui Matteo Ricci, unde se lămureşte că în această limbă există tot atâtea caractere câte sunt cuvintele, insistându-se asupra caracterului internaţional al acestei scrieri, lesne de înţeles nu numai pentru chinezi, ci şi pentru japonezi, coreeni, cochinchinezi şi formozani – şi vom vedea în ce măsură va influenţa această descoperire căutarea unui „caracter real" începând cu Bacon. În 1627, în Franţa, Jean Douet publica o *Proposition presentee au Roy, d'une escriture universelle, admirable pour ses effects, tres utile a tous les hommes de la terre,* unde se referea la modelul chinez ca exemplu de limbă internaţională.

De asemenea, se culeg informaţii despre scrierile, desigur, pictografice, ale civilizaţiilor amerindiene. Dincolo de orice încercări contradictorii de interpretare, această temă este abordată în *Historia natural y moral de las Indias* a lui Jose de Acosta (1590) şi în *Relacion de las cosas de Yucatan* a lui Diego de Landa, scrisă în secolul al XVI-lea, chiar dacă publicată abia în cel de-al XVIII-lea, pe când în 1609 apar *Comentarios reales que tratan del origine de los Yncas* ale lui Garcilaso de la Vega. Printre altele, mulţi dintre primii călători relataseră că la început

contactele cu indigenii se desfăşurau prin gesturi, fapt ce produsese un interes pentru pretinsa universalitate a unui limbaj gestual. În acest sens, universalitatea gesturilor se înrudea cu ideea universalităţii imaginilor (a se vedea, printre primele tratate în această privinţă, Giovanni Bonifacio, *L'arte de' cenni,* din 1616, iar pe această temă în general Knox 1990).

Prin intermediul rapoartelor confraţilor, Kircher dispunea de un incomparabil material etnografic şi lingvistic (a se vedea Simone 1990, pentru această „lingvistică iezuită" sau „a Vaticanului"). El se interesase pe larg de limba chineză în *Oedipus,* reluând practic aceleaşi subiecte în *China monumentalis qua Sacris qua Profanis, nec non variis Naturae et Artis Spectaculis, aliarum rerum memorabilis argumentis Ilustrata,* 1667. Însă această lucrare constituie mai curând un tratat de etnografie şi de antropologie culturală care, cu splendide şi uneori bine documentate ilustraţii, preluând toate rapoartele ce-i parveneau de la misionarii Companiei, descrie toate aspectele vieţii, naturii şi culturii din China, iar literaturii şi alfabetului le dedică doar cea de-a şasea şi ultima parte.

Kircher presupune că misterele scrierii hieroglifice au fost introduse în China de către Ham, fiul lui Noe, iar în *Arca Noe,* din 1675 (pp. 210 şi urm.), îl identifică pe Ham cu Zoroastru, inventatorul magiei. Însă caracterele chinezeşti nu constituie pentru el un mister care trebuie rezolvat, precum hieroglifele egiptene. Este vorba de o scriere ce încă se practica în vremea sa şi a cărei cheie a fost dezvăluită pe larg. Cum putea fi considerată sacră o scriere total inteligibilă, cum putea ea constitui un vehicul de mistere oculte?

Kircher îşi dă seama că aceste caractere chinezeşti au un fundament iconic, dar în acelaşi timp observă şi că este vorba de un iconism foarte stilizat, unde urma asemănării iniţiale aproape că s-a pierdut. El descoperă sau, mai bine zis, reconstituie fantezist imagini ale unor peşti şi păsări care ar fi stat la originea ideogramelor

comune, îşi dă seama că ideogramele nu exprimă litere sau silabe, ci trimit la concepte, şi observă că, dacă cineva ar dori să traducă în idiomul lor întregul nostru dicţionar, ar fi nevoie de tot atâtea caractere diferite câte cuvinte sunt *(Oedipus* III, p. 11). Apoi reflectează câtă memorie i-ar trebui unui înţelept chinez pentru a cunoaşte şi a învăţa toate aceste caractere.

De ce nu-şi pusese el problema memoriei în cazul hieroglifelor egiptene? Pentru că tocmai acolo caracterul îşi capătă forţa alegorică şi metaforică în virtutea a ceea ce Kircher consideră a fi un raport revelativ imediat: hieroglifele *integros conceptos ideales involvebant.* Dar prin acest *involvere* Kircher înţelege exact opusul a ceea ce am înţelege noi gândindu-ne la imediateţea iconică a unei pictograme, la corespondenţa intuitivă dintre un caracter (să spunem soarele) şi lucrul corespunzător.

Ne dăm seama de acest lucru observând cum Kircher considera caracterele amerindiene ca fiind inferioare *(Oedipus* I, Sintagma V); acestea îi apăreau imediat pictografice, în măsură a reprezenta personaje şi evenimente, simple suporturi mnemonice pentru indicarea unor entităţi individuale, incapabile de revelaţii tainice *(Oedipus* IV, p. 28; iar despre inferioritatea caracterelor amerindiene *cf.*, de asemenea, Brian Walton, *In Biblia polyglotta prolegomena,* 2.23).

Cât despre ideografia chineză, ea este cu siguranţă superioară faţă de pictografia amerindiană, întrucât exprimă şi concepte abstracte, dar, în definitiv, este prea univoc descifrabilă (chiar dacă poate genera combinări ingenioase, *cf. Oedipus* III, pp. 13-14). Dimpotrivă, egiptenii nu vedeau în scarabeu animalul respectiv, ci Soarele, şi nu soarele material ce luminează lumea sensibilă, ci Soarele arhetip din lumea inteligibilă. În secolul al XVII-lea englez, scrierea chineză va fi considerată exemplară, datorită faptului că fiecărui element din planul expresiei îi corespunde o unitate semantică din planul conţinutului, însă tocmai din acest motiv Kircher o simte lipsită de mister. Parcă ar vrea să

spună că ea reprezintă concepte luate separat, în vreme ce hieroglifele presupun existenţa unor „texte”, complexe porţiuni de conţinut interpretabil la infinit.

Caracterul chinezesc, va repeta Kircher şi în *China,* nu are nimic hieratic şi nici nu slujeşte la ascunderea de profan a unor adevăruri abisale, ci e un instrument de schimburi comunicative obişnuite. Util pentru înţelegerea din punct de vedere etnologic a unui popor faţă de care Compania are atâtea interese, nu se înscrie printre limbile sfinte. Cât despre caracterele amerindiene, ele nu numai că sunt pur referenţiale, ci dezvăluie natura diabolică a unui popor care a pierdut orice rămăşiţă a înţelepciunii arhaice.

Ca civilizaţie, Egiptul nu mai există (şi nici Europa nu-l mai poate vedea ca pe un teritoriu de cucerire); respectat în inconsistenţa lui geopolitică, este ales ca fantasmă hermetică şi înglobat ca atare de ştiinţa creştină occidentală, ca proprie origine profundă. China este un Celălalt cu care trebuie să se trateze, o respectabilă putere politică, o serioasă alternativă culturală ale cărei temeiuri profunde le-au dezvăluit iezuiţii: „Chinezii, morali şi virtuoşi, deşi păgâni, atunci când au uitat adevărurile revelate în scrierea hieroglifică, au transformat ideografia într-un instrument neutru şi abstract de comunicare, ceea ce ne face să ne gândim că o convertire a lor ar fi o lucrare lesne de înfăptuit” (Pellerey 1992b: 521). Dimpotrivă, Americile reprezintă un teritoriu de cucerire, iar cu idolatrii, cu scrierea lor meschină nu se tratează; ei trebuie convertiţi, ştergându-se orice urmă a culturii lor originare, poluată iremediabil de sugestiile idolatre. „Demonizarea culturilor amerindiene îşi află aici o justificare lingvistică şi teoretică” *(ibidem).*

Ideologia kircheriană

Revenind la hieroglife, cu siguranţă că nu i se poate reproşa lui Kircher că nu a înţeles structura gramatologică a cărei cheie nu o deţinea nimeni în acele vremuri. Dar trebuie să se recunoască ideologia care l-a stimulat să-şi

mărească propriile erori. În fond, „nimic nu poate explica duplicitatea cercetării lui Kircher mai bine decât gravura cu care începe *Obeliscus Pamphilius*; în ea se află împreună atât imaginea iluminată a acelei «Philomatia» căreia Hermes îi explică toate misterele, cât şi neliniştitorul gest al lui Harpocrate, care îi îndepărtează pe profani, ascuns în umbra cartuşului” (Rivosecchi 1982 : 57).

Astfel, configuraţiile hieroglifice devin un soi de dispozitiv halucinatoriu unde pot fi făcute să conveargă toate interpretările posibile. Rivosecchi (1982 : 52) sugerează că acest cadru i-ar permite lui Kircher să discute o infinitate de teme arzătoare, de la astrologie la alchimie şi magie, putând să atribuie aceste idei unei tradiţii imemoriale, în care Kircher repera în acelaşi timp prefigurările creştinismului. Dar în această bulimie hermeneutică un rol îl juca şi spiritul baroc al lui Kircher, al gustului său pentru marile teatre de oglinzi şi de lumini ori pentru culegerea muzeografică surprinzătoare (care l-a îndemnat să-şi construiască acea extraordinară *Wunderkammer,* ce s-a aflat în muzeul de la Collegio Romano), pe temeiul înclinaţiei sale spre teatrologie şi incredibil. Numai aşa se explică dedicaţia pentru împăratul Ferdinand al III-lea, din deschiderea celui de-al treilea volum din *Oedipus*:

Înşir dinaintea ochilor tăi, Preasfinte Cezar, împărăţia polimorfă a Hieroglificului Morfeu: un teatru rânduit într-o nemăsurată varietate de monştri, şi nu monştri goi din natură, ci astfel împodobit cu Himerele enigmatice ale unei străvechi înţelepciuni, încredinţat fiind că minţile ştiutoare vor putea descoperi nenumărate comori de ştiinţă, nu fără câştig pentru litere. Aici Câinele de la Bubastis, Leul din Sais, Ţapul Mendesian, Crocodilul grozav cu fălcile căscate fioros dezvăluie ocultele semnificaţii ale divinităţii, ale naturii, ale spiritului înţelepciunii străvechi, sub jocul umbrit al imaginilor. Aici Dipsozii însetaţi, Aspidele veninoase, Mangustele şirete, Hipopotamii cruzi, Balaurii monstruoşi, broasca cu burta

umflată, melcul cu cochilia răsucită, omida păroasă şi nenumărate spectre înfăţişează minunatul lanţ ordonat ce se desfăşoară în sanctuarele naturii. Sunt înfăţişate aici mii de feluri de lucruri exotice în alte şi alte imagini transformate prin metamorfoză, preschimbate în figuri omeneşti şi din nou restaurate în ele însele într-o reciprocă împletire, sălbăticia cu omenia, iar aceasta cu divinitatea iscusită; şi, în sfârşit, divinitatea care, pentru a spune împreună cu Porfir, se desfăşoară în întregul univers, urzeşte cu toate făpturile o misterioasă cununie; unde acum, sublime prin feluritele lor chipuri, ridicându-şi capul canin, îşi fac apariţia Cinocefalul, şi urâtul Ibis, şi Şoimul cu clonţ [...] şi unde, ademenind cu virgină înfăţişare, sub crusta Scarabeului, se ascunde acul Scorpionului [...toate acestea şi altele, înşirate pe patru pagini] în acest teatru pantomorf al Naturii le contemplăm, desfăşurate dinaintea privirii noastre, sub vălul alegoric al unei semnificaţii oculte.

Acest spirit este în continuare legat de gustul enciclopediei şi al medievalelor *Libri Monstruorum* (care, de altfel, reapare în nişte forme mai „ştiinţifice" începând cu Renaşterea, în lucrările medicale ale lui Ambroise Pare, în lucrările naturaliste ale lui Ulisse Aldrovandi, în culegerile de monştri ale lui Fortunio Liceti sau în *Physica curiosa* a kircherianului Gaspar Schott), complicat printr-un sentiment aproape borrominian al asimetriilor ameţitoare ori prin idealul estetic ce guvernează construirea grotelor hidraulice, a acelor *rocailles* mitologice din numeroase grădini ale vremii.

Dar, dincolo de această componentă religios-hermetică, Rivosecchi identifică un alt aspect al ideologiei kircheriene. Într-un univers situat sub semnul unei divinităţi antice, puternice şi solare, mitul lui Osiris devine o alegorie a unei chinuite căutări a stabilităţii într-o lume ieşită din Războiul de treizeci de ani, în care Kircher se pomenise implicat în mod nemijlocit. În acest sens, însăşi dedicaţia către Ferdinand al III-lea aflată la începutul fiecărui volum din *Oedipus* probabil că trebuie citită în

acelaşi sens în care citim, în veacul precedent, apelurile lui Postel la intervenţia salutară a monarhiei franceze, apelurile analoage ale lui Giordano Bruno, celebrarea de către Campanella a unei monarhii solare ce anunţă domnia lui Ludovic al XIV-lea şi amintirea veacului de aur de care ne vom ocupa în capitolul despre limba sfântă a rozicrucienilor. Aidoma tuturor marilor utopişti ai vremii, iezuitul Kircher visează şi el o reconstituire a Europei sfâşiate sub o monarhie stabilă, iar ca bun german, repetând de altfel gestul dantesc, i se adresează împăratului germanic. Încă o dată, precum odinioară în cazul lui Lullus şi în nişte moduri atât de diferite încât orice asemănare aproape că dispare, căutarea limbii perfecte devine instrumentul de stabilire a unei noi concordii, nu doar europene, ci planetare. Cunoaşterea limbilor exotice nu urmăreşte să regăsească starea de perfecţiune a acestora, ci să le arate misionarilor Companiei „modul în care să-i readucă la învăţătura lui Cristos pe cei ce au fost îndepărtaţi de la ea prin răutatea diavolească" (prefaţa la *China,* dar şi *Oedipus* I, I, pp. 396-398).

În *Turris Babel* (ultima lucrare kircheriană) istoria amestecului limbilor este evocată numai pentru a încerca să se recompună „o grandioasă istorie universală care să cuprindă toate diversităţile într-un proiect unitar de asimilare a învăţăturii creştine [...]. Popoarele din întreaga lume împrăştiate în cele patru vânturi sunt chemate de Turnul Iezuit la o nouă reunificare lingvistică şi ideologică" (Şcolari 1983 : 6).

În realitate, deşi însetat de mister şi fascinat de limbile exotice, Kircher nu avea cu adevărat nevoie de o limbă perfectă a concordiei pentru unificarea lumii, întrucât considera că, în fond, buna sa latină contra-reformistă putea vehicula suficient adevăr evanghelic pentru a înfrăţi popoarele. El nu s-a gândit niciodată că nu doar chineza, dar nici măcar înseşi limbile sacre ale hieroglifelor şi permutării cabalistice nu mai puteau fi vorbite din nou într-un mod profitabil. În căutarea sa

îndreptată spre trecut, Kircher şi-a găsit fericirea printre ruinele străvechi şi venerate ale limbilor moarte, însă nu s-a gândit că acestea puteau redeveni nişte limbi vii. Eventual le-a imaginat ca pe nişte cifruri mistice, accesibile doar iniţiaţilor, iar ca să divulge din ele atât cât ajungea pentru a le dovedi fecunda impenetrabilitate a trebuit să le înzestreze cu un comentariu enorm. Însă, baroc printre baroci şi după cum arată toate cărţile sale (în care dedică poate mai multă grijă executării tabelelor decât redactării, de multe ori făţuite şi repetitive, a textelor), *el nu izbuteşte cu adevărat să gândească decât prin imagini (cf.* Rivosecchi 1982: 114). Şi poate că lucrarea sa cea mai actuală, şi cu siguranţă cea mai populară, rămâne acea *Ars magna lucis et umbrae* (1646) unde, explorând universul vizibilului în toate aspectele şi profunzimile, nu numai că ne oferă unele din intuiţiile sale cele mai interesante din punct de vedere ştiinţific, ci chiar o palidă anticipare a tehnicilor fotografice şi cinematografice.

Critica ulterioară

Cu circa un secol mai târziu, Vico va considera ca neîndoielnic faptul că prima formă de limbaj a fost prin hieroglife, şi anume prin figuri animate, metafore, el văzând ca manifestări hieroglifice inclusiv unele soiuri de pantomime, rebusuri înscenate prin care, de pildă, Idantura, regele sciţilor, îi va răspunde lui Darius cel Mare, ce îi declarase război, prin „cinci cuvinte reale”[8]: o broască, un şoarece, o pasăre, un dinte de plug şi un arc de săgetat. Broasca însemna că el se născuse în Sciţia, aşa cum vara broaştele se nasc din pământ; şoarecele însemna că el, „ca şi şoarecele, îşi făcuse casa acolo unde se născuse, adică acolo îşi întemeiase poporul”; pasărea însemna că „acolo avea dreptul auspiciilor, adică, după

8 Traducerea Ninei Fason, după care continuăm să citim fragmentele de text din opera lui Vico *(op.cit.,* p. 258), propune aici sintagma „cinci cuvinte, simboluri materiale” *(n.t.).*

cum vom vedea mai jos, că nu era supus altcuiva decât lui Dumnezeu”; plugul însemna că el îşi însuşise acele pământuri prin cultivare; şi, în sfârşit, arcul însemna „că în Sciţia el poseda puterea armată cea mai mare şi că aceasta îl obliga să apere pământul ei, dându-i în acelaşi timp posibilitatea de a o face” *(Scienza Nuova,* II, 2.4, 435).

Dar pentru Vico această limbă hieroglifică nu prezintă nicio caracteristică de perfecţiune, ci de vechime şi de primordialitate, căci fusese limba epocii zeilor. Şi, în orice caz, nu urmărea să fie nici ambiguă şi nici secretă, întrucât „trebuie să smulgem acea falsă părere după care hieroglifele ar fi fost descoperite de către filosofi cu scopul de a închide în ele misterele unei înţelepciuni a lor raţionale, aşa cum s-a spus despre egipteni. De fapt este vorba de o nevoie naturală şi comună tuturor naţiunilor primitive de a vorbi în hieroglife” *(ibidem).*

Această „vorbire prin lucruri” era omenească, naturală şi avea drept scop înţelegerea reciprocă. Era o vorbire poetică şi care, în acelaşi timp, nu putea fi despărţită de limba simbolică a eroilor şi de limba epistolară a schimburilor (care „este de presupus că [...] a avut la bază o convenţie liber acceptată de aceştia, dacă avem în vedere următoarea situaţie cu valoare eternă şi universală: că este un drept al popoarelor de a vorbi şi de a scrie în mod comun”, par. 439). Astfel, limba hieroglifică, „toată ca şi mută, şi foarte puţin articulată” (par. 446), redusă la situaţia de preambul al limbii eroice, făcută din imagini, metafore, asemănări şi comparaţii „care mai târziu, o dată cu apariţia limbii articulate, formează întregul material al vorbirii poetice” (par. 438), îşi pierde nimbul sacral şi iniţiatic, pentru a deveni, e drept, un model al acelei vorbiri perfecte reprezentate de întrebuinţarea artistică a limbajelor, însă fără a mai urmări să înlocuiască limba oamenilor.

În aceeaşi direcţie se vor îndrepta şi alte critici din veacul al XVIII-lea. Nicolas Freret *(Reflexions sur les principes generaux de l’art d’ecrire,* 1718) va spune că hieroglifele reprezintă un artificiu arhaic, iar Warburton, în

The divine legation of Moses (1737-1741) le considera puţin mai dezvoltate decât scrierile mexicane. Cum am văzut deja în legătură cu critica din secolul al XVIII-lea la adresa monogenetismului, acum sunt avute în vedere o serie de faze din dezvoltarea scrierilor, de la pictografii (ce reprezintă lucruri), trecând prin hieroglife (ce reprezintă calităţi şi pasiuni) şi până la ideograme, reprezentare abstractă şi arbitrară a unor idei. Era distincţia făcută de Kircher, dar secvenţa îşi modifică ordinea, iar hieroglifica este legată de o fază mai primitivă.

Rousseau (în *Essai sur l'origine des langues,* 1781) va spune că „o limbă e cu atât mai veche cu cât scrierea e mai grosolană", lăsând însă a se înţelege că, de fapt, cu cât limba e mai veche, cu atât scrierea e mai grosolană. Pentru a reprezenta cuvintele şi propoziţiile prin caractere convenţionale, trebuie să se aştepte ca limba să fie complet formată şi ca un întreg popor să fie guvernat de legi comune, iar scrierea alfabetică va fi inventată de nişte popoare de comercianţi, care trebuiau să călătorească şi să vorbească limbi diferite. Scrierea alfabetică reprezintă un stadiu superior întrucât, mai mult decât să reprezinte cuvântul, îl analizează, schiţându-se în acest caz o analogie între acel echivalent universal pe care îl reprezintă banul şi echivalenţa universală a caracterelor alfabetice *(cf.* Derrida 1967: 242 ; Bora 1989: 40).

Pe aceleaşi idei se sprijină articolele „Ecriture", „Symbole", „Hieroglyphe", „Ecriture des Egyptiens" şi „Ecriture Chinoise" din *Encyclopedie,* încredinţate cavalerului de Jaucourt. Jaucourt este conştient de faptul că scrierea întru totul iconică a hieroglifelor păstra ştiinţa în sânul unui cerc restrâns de sacerdoţi, şi de aceea caracterul enigmatic al hieroglifelor (care pentru Kircher constituia un titlu de glorie) reclamă la un moment dat transformarea în formele mai convenţionale ale demoticii şi hieraticii. Mai mult decât predecesorii săi, Jaucourt caută să distingă diferite tipuri de scriere hieroglifică, pe baze retorice. De câteva decenii fusese publicat acel *Traité des tropes* al lui Du Marsais (1730), unde sunt delimitate şi

codificate eventualele valori pe care un termen le poate căpăta prin procesul retoric, inclusiv analogia. Ca atare, Jaucourt părăseşte orice interpretare hermetică, deosebeşte scrierile emblematice potrivit unor criterii retorice (în hieroglifica curiologică se scrie folosind partea pentru întreg, iar în hieroglifica tropică se aşază un lucru în locul altuia potrivit unor criterii de asemănare) şi, prin urmare, o dată redusă mecanica hieroglifică la o mecanică retorică, se izbuteşte de asemenea strunirea alunecării nesfârşite a sensului, denunţată acum ca produs al unei mistificări înfăptuite de casta sacerdotală egipteană.

Calea egipteană şi calea chineză

Cu toate că astăzi imaginile sunt considerate îndeobşte un mijloc de comunicare în măsură să depăşească diferenţele lingvistice, între „calea egipteană" şi „calea chineză" s-a operat o fractură netă. Calea egipteană ţine de istoria artei: considerăm că un tablou sau o secvenţă cinematografică constituie nişte „texte", adesea capabile să comunice sentimente sau senzaţii pe care o limbă verbală nu le poate traduce în mod adecvat (ca atunci când s-ar încerca să i se descrie *Gioconda* unui nevăzător). Aceste texte ne comunică sensuri multiple şi nu pot fi reduse la un cod universal, întrucât regulile de reprezentare (şi recognoscibilitate) ale unei picturi murale egiptene, ale unei miniaturi arabe, ale unui tablou de Turner sau ale unor benzi desenate nu sunt aceleaşi.

Pe de altă parte, atunci când s-a încercat elaborarea unui cod universal prin imagini, s-a recurs la ideograme (de exemplu, semnul de sens interzis în sistemul de semnalizare stradală) sau la pictograme (imaginile ce indică sosirile, plecările, restaurantul sau toaleta în aeroporturi). Procedând astfel, codul imaginilor se poate prezenta ca o simplă *semie substitutivă* (semne *a braccio* unde o combinaţie de simboluri trimite la o literă alfabetică) sau ca parazitar în raport cu conţinuturile limbilor naturale, ca steagul galben care înseamnă „epidemie la bord" *(cf.* Prieto 1966). În aceste sensuri însă,

sistemele gestuale ale surdomuţilor sau ale călugărilor trapişti, ale negustorilor hinduşi, ale ţiganilor şi tâlharilor sunt limbi vizuale, după cum limbajele tobelor şi ale fluierăturilor folosite de anumite triburi constituie coduri substitutive ale codului verbal *(cf.* La Barre 1964). Foarte utile pentru anumite sectoare ale experienţei, aceste limbaje nu pretind a fi „limbi perfecte” (în care, de exemplu, să poată fi tradusă o operă filosofică).

Problema este că un limbaj exprimat prin imagini se sprijină de obicei pe convingerea că o imagine ar reprezenta proprietăţile lucrului reprezentat, însă, proprietăţile unui lucru fiind numeroase, întotdeauna se poate găsi un punct de vedere din care imaginea poate fi considerată asemănătoare cu altceva.

A se vedea statutul limbajului imaginilor într-o formă de sistem semiotic (dacă nu de limbă propriu-zisă) care a rămas predominant de-a lungul secolelor, înregistrând o dezvoltare aparte în acelaşi interval de timp în care Occidentul apela la unele limbi vizuale perfecte, şi anume mnemotehnicile sau artele memoriei (Rossi 1960, Yates 1966).

Un sistem mnemotehnic construieşte la nivelul expresiei un sistem *loci* (locuri propriu-zise, situaţii spaţiale, cum sunt camerele dintr-o clădire sau blocurile, străzile şi pieţele dintr-un oraş) menit a găzdui imagini care să aparţină aceluiaşi câmp iconografic şi să acopere funcţia de unităţi lexicale; iar la nivelul conţinutului aranjează aşa-numitele *res memorandae,* adică lucrurile ce trebuie memorate, organizate la rândul lor într-un sistem logic-conceptual. În acest sens, un sistem mnemotehnic e un sistem semiotic.

De exemplu, în lucrări precum *Congestorius artificiosae memoriae* (1520) a lui Johannes Romberch, adaptarea acesteia în limba italiană de către Ludovico Dolce, *Dialogo nel quale si ragiona del modo di accrescere e conservar la memoria* (1575, prima ediţie 1562) sau *Artificiosae memoriae fundamenta* (1619) de John Paepp, sistemul cazurilor gramaticale este memorat prin

asocierea cu anumite părţi ale corpului omenesc. Nu numai că avem un sistem care exprimă un alt sistem, dar cele două planuri sunt conforme; nu este arbitrar faptul că nominativul e asociat cu capul, acuzativul cu pieptul, care poate primi lovituri, genitivul şi dativul cu mâinile, care posedă şi oferă, şi aşa mai departe.

Pentru a putea trimite cu uşurinţă la conţinutul corespunzător, o imagine mnemotehnică ar trebui să-l sugereze printr-un criteriu oarecare de asemănare. Dar mnemotehnicile nu reuşesc să găsească un sistem unitar de corelare, întrucât criteriile de asemănare folosite sunt aceleaşi care stabileau corespondenţa signaturilor cu *signatum-ul* lor. Dacă ne întoarcem (vezi capitolul 6) la cele spuse de Paracelsus în legătură cu limbajul lui Adam, Protoplastul, vedem că într-un caz numele era impus pe baza unei asemănări morfologice (din care deriva calitatea), pe când într-un alt caz era impus pe baza calităţii, dar calitatea nu este nicidecum exprimată prin formă. În sfârşit, în alte cazuri nu este vorba nici de asemănare morfologică, nici de raport cauzal, ci de inferenţă simptomatică, de exemplu în cazul coarnelor cerbului, care, graţie ramificaţiilor, permit să se infereze vârsta animalului.

Tot în legătură cu signaturile, Della Porta *(Phytognomonica,* 1583, III, 6) spunea că plantele pestriţe, care imită pielea unor animale cu pete, posedă calităţile acestora; de pildă, scoarţa pătată a mesteacănului, care imită graurul, este „de aceea” bună împotriva pecinginii, iar plantele care au solzi asemenea şerpilor servesc împotriva reptilelor (III, 7). Prin urmare, asemănarea morfologică „marchează” într-un caz o aliere, iar în celălalt o incompatibilitate salutară între plantă şi animal. Taddeus Hageck *(Metoscopicorum libellus unus,* 1584, p. 20) lăuda, dintre plantele ce vindecă plămânii, două tipuri de licheni, dintre care unul aminteşte forma plămânului sănătos, iar celălalt (pătat şi stufos) pe aceea a plămânului ulcerat, în timp ce o plantă presărată cu mici perforaţii sugerează capacitatea ei de a deschide porii din piele. Este vorba de

trei raporturi cât se poate de diferite: asemănarea cu organul sănătos, asemănarea cu organul bolnav şi analogia cu efectul terapeutic pe care planta ar trebui să-l obţină.

Trecând la mnemotehnici, Cosma Rosselli, în *Thesaurus artificiosae memoriae* (1579), îşi propune la un moment dat să explice cum, date fiind figurile, ele pot fi aplicate lucrurilor de memorat, şi ştie că trebuie să lămurească *„quomodo multis modis, aliqua res alteri sit similis" (Thesaurus,* p. 107), adică felul în care orice lucru – dintr-un anumit punct de vedere – poate fi asemănător cu altul. Iar în capitolul IX din partea a doua a lucrării el caută să sistematizeze astfel criteriile potrivit cărora imaginile pot corespunde lucrurilor:

...prin asemănare, care la rândul ei se împarte în asemănare de esenţă (omul ca imagine micro-cosmică a macrocosmosului), de cantitate (cele zece degete pentru cele zece porunci), prin metonimie şi antonomază (Atlas pentru astronomi sau pentru astronomie, ursul pentru omul mânios, leul pentru trufie, Cicero pentru retorică);

prin omonimie: câinele animal pentru câinele constelaţie;

prin ironie şi contrast: frivol pentru înţelept;

prin urmă: amprenta pentru lup sau oglinda în care s-a privit Titus pentru Titus însuşi;

prin nume cu pronunţie diferită: *sanum* pentru *sane*;

prin asemănare de nume: Arista pentru Aristotel;

prin gen şi specie: leopard pentru animal;

prin simbol păgân: acvila pentru Zeus;

prin popoare: parţii pentru săgeţi, sciţii pentru cai, fenicienii pentru alfabet;

prin semne zodiacale: semnul pentru constelaţie;

prin raportul dintre organ şi funcţie;

prin accident comun: corbul pentru etiopian;

prin hieroglifa: furnica pentru chibzuinţă.

Giulio Camillo Delminio (a cărui *Idea di un Theatro,* 1550, a fost înţeleasă ca proiect al unui mecanism perfect pentru generarea de propoziţii retorice) vorbeşte cu dezinvoltură despre asemănarea prin trăsături morfologice

(centaurul pentru călărie), prin acţiune (doi şerpi care se luptă pentru arta militară), prin contiguitate mitologică (Vulcan pentru artele focului), prin cauză (viermii de mătase pentru arta vestimentaţiei), prin efect (Marsias jupuit pentru căsăpie), prin raport între guvernant şi guvernat (Neptun pentru artele navigaţiei), prin raport între agent şi acţiune (Paris pentru forul civil), prin antonomază (Prometeu pentru omul artizan), prin iconism vectorial (Hercule aruncând săgeţi în sus pentru ştiinţa lucrurilor cereşti) ori prin inferenţă (Mercur cu un cocoş pentru negoţ).

Este lesne de recunoscut natura retorică a acestor proceduri, şi nimic nu-i mai convenţional reglementat de o figură retorică. Mnemotehnicile (şi doctrina signaturilor) nu pun nicidecum în joc principiile unei „limbi naturale" a imaginilor. Aparenta naturaleţe a acestor maşinaţiuni complexe nu putea să nu-i fascineze însă pe căutătorii unei limbi perfecte a imaginilor.

Cercetările efectuate asupra gesticii ca mod de interacţiune în cazul popoarelor exotice, împreună cu fervoarea pentru un limbaj universal al imaginilor nu putea decât să influenţeze multiplele cercetări iniţiate în secolul al XVII-lea asupra educării surdo-muţilor *(cf.* Salmon 1972: 68-71). În 1620, spaniolul Juan Pablo Bonet scrie *Reduccion de las letras y arte para ensenar a hablar los mudos,* iar cincisprezece ani mai târziu Mersenne *(Harmonie* 2) stabileşte legătura dintre această chestiune şi aceea a limbii universale. Pentru John Bulwe *(Chirologia,* 1644), printr-un limbaj gestual se scapă de amestecul babelic, întrucât acesta a fost limbajul iniţial al omenirii. Dalgarno (vezi capitolul 11) va afirma că proiectul său ar trebui să ofere un mijloc facil de educare a surdo-muţilor, revenind asupra acestui subiect în *Didascalocophus* (1680). Un proiect al lui Wallis ocupă câteva dezbateri la Royal Society în 1662, unde se vorbeşte despre ordonarea sistematică a conceptelor şi, prin urmare, de caracteristica universală ca instrument optim.

Secolul al XVIII-lea reformulează problema cu o mai mare insistenţă socială şi atenţie pedagogică (a se vedea urmele acesteia chiar într-o lucrare care de fapt are alte intenţii, precum *Lettre sur l'education des sourds et muets* a lui Diderot, 1751). Abatele de l'Epee *(Institutions des sourds et muets par la voie des signes methodiques,* 1776) polemizează împotriva metodei dactilologice, care în vremea sa, ca şi în vremea noastră, înlocuia literele alfabetului prin semne ale mâinilor şi degetelor. Faptul că acest lucru le servea surdomuţilor pentru a comunica în cadrul aceleiaşi limbi de referinţă îl interesa prea puţin, căci în fond era sedus de ideea unei limbi perfecte. El îi învăţa pe surdomuţi să scrie în limba franceză, dar mai ales voia să folosească un limbaj vizual pentru a-i învăţa nu litere alfabetice sau cuvinte, ci concepte, până acolo încât consideră că limba sa pentru surdomuţi va putea fi folosită într-o bună zi ca limbă universală.

A se vedea cum înţelege să explice semnificaţia lui *eu cred* (şi cum presupune că metoda ar putea sluji inclusiv pentru înţelegerea între vorbitori de limbi diferite):

Fac mai întâi semnul pentru persoana întâi singular, arătându-mă pe mine însumi cu arătătorul de la mâna dreaptă, cu vârful îndreptat spre piept. Apoi pun degetul pe frunte, în a cărei parte concavă se presupune că este închis spiritul meu, adică facultatea mea de a gândi, şi fac semnul lui *da.* După aceea, fac acelaşi semn punând degetul pe acea parte a corpului care îndeobşte este considerată ca fiind sediul a ceea ce numim inimă în ordinea spirituală... Mai fac o dată semnul lui *da* pe gură, mişcând buzele... În sfârşit, îmi pun mâinile pe ochi şi facând semnul lui *nu,* arăt că nu văd. Nu-mi rămâne în cele din urmă decât să fac semnul prezentului (abatele elaborase o serie de gesturi care arătau o dată sau de două ori înainte şi înapoi pentru indicarea timpurilor verbale) şi scriu *eu cred* (pp. 80-81).

În lumina celor spuse mai sus, este evident că gesturile şi situaţiile vizuale create de bunul abate erau pasibile de interpretări multiple, dacă n-ar fi intervenit alte

mijloace (cuvântul scris, suportul dactilologic) pentru *ancorarea* fatalei polisemii a imaginilor.

S-a observat că adevărata limită a iconogramelor constă în faptul că imaginile pot exprima forma sau funcţia unui lucru, însă mai greu exprimă acţiuni, timpuri verbale, adverbe sau prepoziţii. Sol Worth (1975) scrisese un eseu intitulat *Pictures can't say ain't,* argumentând că o imagine nu poate afirma inexistenţa lucrului reprezentat. Cu siguranţă, se poate stabili un cod vizual cu operatori grafici care să semnifice „existenţă/non-existenţă", „trecut/viitor" sau „condiţionalitate". În acest sens însă, s-ar rămâne în situaţia de a parazita universul semantic al unei limbi verbale, cum se va petrece cu „caracteristicile universale" de care ne vom ocupa în capitolul 10.

Una din limitele limbajelor vizuale pare să fie aceea că ele pot exprima multiple semnificaţii în acelaşi timp, întrucât, aşa cum observa Goodman (1968), reprezentarea picturală a unui om poate însemna că se doreşte (i) să se semnifice un exemplar din specia omenească, (ii) să se deseneze o anumită persoană având trăsăturile respective, (iii) să se specifice că persoana respectivă, în contextul şi în momentul respectiv, este îmbrăcată într-un anume fel şi aşa mai departe. De bună seamă, sensul enunţului vizual poate fi limitat de titlu, dar, încă o dată, ar trebui să se recurgă într-un mod parazitar la mijlocul verbal.

Multe alfabete vizuale au fost propuse şi în vremurile moderne; dintre cele mai recente vom cita *Semantografia* lui Bliss, *Safo* al lui Eckardt, *Picto* al lui Janson şi *LoCoS* al lui Ota. Este însă vorba (după cum observă Noth 1990: 227) de nişte pure pasigrafii (de care ne vom ocupa într-un alt capitol), în cele mai multe cazuri schiţate după modelul unor limbi istoriceşte existente, şi nu de nişte limbi propriu-zise. Multe dintre ele sunt simple coduri lexicale fără o componentă gramaticală. Recentul *Nobel* al lui Milan Randic prevede 20.000 de leme vizuale, cu posibilitatea mai multor combinări intuitive; de exemplu, o coroană, o săgeată îndreptată cu vârful înspre latura superioară ce lipseşte dintr-un pătrat indică „abdicare" –

unde pătratul înseamnă „coşuleţ”; două picioare înseamnă „a merge”, iar împreună cu semnul de copulă „cu” înseamnă „a însoţi”. Avem în faţă o formă simplificată de sistem hieroglific care, în orice caz, reclamă cunoaşterea unei serii duble de convenţii, una pentru atribuirea unei semnificaţii non-ambigue semnelor primare, iar cealaltă pentru atribuirea unui sens non-ambiguu combinărilor.

Prin urmare, fiecare dintre diferitele sisteme vizuale propuse se prezintă ca (i) un segment de limbă artificială, (ii) cu extensiune *aproape* internaţională, (iii) aptă pentru uzuri limitate sectorial, (iv) lipsită de posibilităţi creatoare, cu preţul pierderii puterii riguros denotative, (v) lipsită de o gramatică în măsură să genereze o secvenţă de fraze indefinită sau infinită, (vi) inadecvată pentru descoperirea noului, întrucât fiecărui element al expresiei îi corespunde întotdeauna un conţinut fixat şi cunoscut în prealabil. Ar exista un singur sistem cu o rază foarte mare de răspândire şi comprehensibilitate, acela al imaginilor cinematografice şi televizive, care, neîndoielnic, sunt considerate un „limbaj” ce se face înţeles pe tot globul. Totuşi, chiar şi acesta prezintă unele inconveniente faţă de limbile naturale: rămâne incapabil de a exprima majoritatea conceptelor filosofice şi o serie mai amplă de raţionamente abstracte, nu este neapărat inteligibil la scară universală, cel puţin în ce priveşte regulile sale gramaticale de montaj, şi, în sfârşit, ar constitui o formă de comunicare comodă pentru receptare, însă cât se poate de incomodă pentru producţie. Avantajele limbii verbale se datorează uşurinţei de execuţie a acesteia. Cineva care, pentru a desemna un măr, ar trebui mai întâi să-l înregistreze cu o cameră de luat vederi s-ar găsi în situaţia înţelepţilor pe seama cărora ironiza Swift şi care, după ce hotărâseră să vorbească numai arătând obiectele la care se refereau, erau obligaţi să se deplaseze târând după ei nişte saci enormi.

Imagini pentru extratereştri

Poate că documentul cel mai descurajant pentru

viitorul unei limbi a imaginilor îl constituie raportul redactat în 1984 de către Thomas A. Sebeok pentru *Office of Nuclear Waste Isolation* şi pentru un grup de alte instituţii ce fuseseră însărcinate cu elaborarea unor sugestii referitoare la o problemă ridicată de U.S. Nuclear Regulatory Commission. Guvernul american alesese câteva zone deşertice din Statele Unite pentru a îngropa acolo (la mai multe sute de metri adâncime) nişte deşeuri nucleare. Problema nu era atât protejarea zonei de eventualele intruziuni imprudente, cât faptul că deşeurile vor rămâne radio-active zece mii de ani. Dar s-au văzut mari imperii şi civilizaţii înfloritoare apunând în perioade mult mai scurte, iar noi am văzut cum, la câteva secole după dispariţia ultimilor faraoni, hieroglifele egiptene deveniseră de neînţeles, şi s-ar putea ca peste zece mii de ani Pământul să fi suferit asemenea răsturnări încât să fie locuit de populaţii întoarse la starea de barbarie, şi nu numai atât, ci să fie vizitat de călători proveniţi de pe alte planete. Cum să-i informezi pe aceşti călători că zona respectivă e primejdioasă ?

Sebeok a exclus imediat orice comunicare verbală, apoi semnalele electrice întrucât ar solicita o energie constantă, mesajele olfactive întrucât acestea sunt de scurtă durată şi orice fel de ideogramă recognoscibilă numai pe baza unor convenţii precise. Dar inclusiv limbajele pictografice pot da naştere unor îndoieli serioase. Chiar dacă s-ar susţine că toate popoarele pot recunoaşte unele configuraţii fundamentale (figura omenească, schiţe de animale etc), Sebeok propune o imagine din care este cu neputinţă să hotărăşti dacă indivizii reprezentaţi se luptă, dansează, vânează sau îndeplinesc alte activităţi.

O soluţie ar fi să se stabilească segmente temporale de trei generaţii fiecare (socotind că, în orice civilizaţie, limba nu se modifică în mod sensibil de la bunic la nepot) şi să se ofere instrucţiuni în aşa fel încât, la terminarea perioadei, mesajele să fie reformulate adaptându-le la convenţiile semiotice ale momentului. Însă această soluţie

ar presupune tocmai acea continuitate socială şi teritorială pusă în chestiune. O altă soluţie o reprezintă acumularea în zona respectivă a unor mesaje de toate felurile, în toate limbile şi sistemele semiotice, speculând pe seama posibilităţii statistice ca măcar unul din aceste sisteme să rămână inteligibil pentru viitorii vizitatori. Chiar dacă un singur segment dintr-un singur mesaj ar rămâne descifrabil, redundanţa ansamblului ar constitui pentru viitorii vizitatori un soi de stelă de la Rozeta. Totuşi, chiar şi această soluţie presupune o anumită continuitate culturală, fie şi subţire.

N-ar mai rămâne decât să se instituie o castă preoţească, alcătuită din savanţi din domeniul nuclear, antropologi, lingvişti şi psihologi, care să se perpetueze peste secole prin cooptare şi să menţină vie conştiinţa primejdiei, creând mituri, legende şi superstiţii. Cu trecerea vremii, aceştia s-ar simţi angajaţi în transmiterea unui lucru a cărui noţiune exactă au pierdut-o, aşa încât, în viitor, chiar într-o societate omenească revenită la starea de barbarie, ar putea supravieţui unele tabuuri imprecise, dar eficiente.

Curios este că, trebuind să aleagă între mai multe limbi universale posibile, ultima soluţie este de tip „narativ”, repropunând ceea ce de fapt s-a petrecut în mileniile trecute. O dată dispăruţi egiptenii, o dată dispăruţi deţinătorii unei limbi primordiale, perfecte şi sănătoase, s-a perpetuat mitul acesteia: un text lipsit de cod sau cu un cod pierdut, în măsură a ne ţine într-o stare de veghe, în efortul unei disperate descifrări.

8.

LIMBA MAGICĂ

În secolul al XVII-lea se aspira la o reformă universală a ştiinţei, obiceiurilor şi sensibilităţii religioase,

într-un climat de o extraordinară reînnoire spirituală, dominat de ideea începutului iminent al unui veac de aur (căruia îi era deja dedicată una din lucrările lui Postel). Acest climat de aşteptare pătrunde sub diferite forme atât în aria catolică, cât şi în cea protestantă; se profilează proiecte de republici ideale, de la Campanella la Andreae, aspiraţii la o monarhie universală (am văzut deja utopia posteliană, alţii se vor gândi la Spania, iar protestanţii la un imperiu germanic). Se pare că în preajma Războiului de treizeci de ani, tocmai în vreme ce arde în conflicte ce pun în joc aspiraţiile naţionaliste, ura religioasă şi afirmarea raţiunii de stat moderne, Europa produce şi o pleiadă de spirite mistice care aspiră la concordia universală *(cf.* De Mas 1982).

În acest climat apare, în 1614, o scriere anonimă *(Allgemeine und general Reformation, der gantzen weiten Welt),* a cărei primă parte (cum se va descoperi în continuare) constituie o reelaborare a operei satirice *Ragguagli di Parnaso* a lui Traiano Boccalini (1612-1613). Ultima parte constituie un manifest, intitulat *Fama Fraternitatis R. C.,* unde misterioasa confrerie a rozicrucienilor îşi expune existenţa, oferă informaţii despre propria istorie şi despre întemeietorul său mitic, Christian Rosencreutz. În 1615, alături de *Fama,* care este scrisă în germană, va apărea şi cel de-al doilea manifest, în latină, *Confessio fraternitatis Roseae crucis. Ad eruditos Europae* (traduse în Yates 1972).

Primul manifest vesteşte că şi în Europa ar putea apărea „o societate care să-i educe pe guvernanţi să înveţe tot ceea ce Dumnezeu i-a îngăduit omului să cunoască" (Yates 1972: 286). Ambele manifeste insistă asupra caracterului secret al confreriei, precum şi asupra faptului că membrii nu-şi pot da în vileag natura. Drept pentru care cu atât mai ambiguu poate apărea apelul final din *Fama,* adresat tuturor învăţaţilor Europei, de a lua contact cu redactorii manifestului: „Chiar dacă deocamdată nu ne-am dezvăluit numele, şi nu o facem nici atunci când ne întâlnim, vom ajunge să cunoaştem opinia tuturor, în orice

limbă ar fi exprimată aceasta; iar oricine ne va trimite numele său va putea discuta cu unul dintre noi prin viu grai sau, dacă cumva ar exista vreun impediment, în scris [...]. Şi, de asemenea, edificiul nostru (chiar dacă o sută de mii de persoane l-au văzut de aproape) va fi pentru eternitate intangibil, indestructibil şi ascuns de lumea nelegiuită" (Yates 1972: 295).

Aproape imediat, din toate părţile Europei încep să se scrie apeluri către rozicrucieni. Mai nimeni nu afirmă că-i cunoaşte, nimeni nu se autonumeşte rozicrucian, toată lumea încearcă într-un fel sau altul să lase să se înţeleagă că se află în sintonie absolută cu programul lor. Ba chiar unii autori afişează o umilinţă extremă, precum Michael Maier, care, în *Themis aurea* (1618), susţine că această confrerie există cu adevărat, însă admite că este o persoană de o condiţie prea modestă pentru a fi putut face vreodată parte din ea. Însă, aşa cum observă Yates, comportamentul obişnuit al scriitorilor rozicrucieni nu presupune doar afirmaţia că ei nu sunt rozicrucieni, ci şi pe aceea că nici măcar n-au întâlnit vreodată vreun membru al confreriei.

În 1623, când la Paris apar manifeste – desigur, anonime – amintind sosirea în oraş a rozicrucienilor, se declanşează polemici feroce, iar zvonurile îi prezintă ca pe nişte adoratori ai lui Satan. Descartes, care în cursul unei călătorii în Germania încercase – se spunea – să se apropie de ei (de bună seamă, fără succes), la întoarcerea la Paris este bănuit că aparţine confreriei, dar iese din încurcătură printr-o lovitură de maestru: cum tot circula legenda că rozicrucienii erau invizibili, el se afişează în mai multe ocazii publice, spulberând astfel zvonurile în ce-l privea (a se vedea A. Baillet, *Vie de Monsieur Descartes,* 1693). Un anume Neuhaus publică, mai întâi în germană, iar mai apoi în franceză, în 1623, un *Advertissement pieux et utile des freres de la Rose-Croix,* unde se întreabă dacă aceştia există, cine sunt ei, de unde şi-au luat numele, încheind cu extraordinarul argument că „prin însuşi faptul că îşi schimbă cu totul sau îşi modifică numele şi că îşi

maschează vârsta, şi chiar pentru propria lor confesiune vin fără a se lăsa recunoscuţi, nu există Logician care să poată nega că, în mod necesar, trebuie că ei există" (p. 5).

Ar dura mult o trecere în revistă a acestei serii de cărţi şi cărţulii ce se contrazic unele pe altele şi unde uneori se consideră că acelaşi autor, sub două pseudonime diferite, a scris pro şi contra rozicrucienilor *(cf.* Arnold 1955, Edighoffer 1982). Însă acest fapt ne arată cum era suficient un apel, cu adevărat foarte obscur şi ambiguu, la reforma spirituală a umanităţii, pentru a dezlănţui reacţiile cele mai paradoxale, ca şi cum toată lumea se afla în aşteptarea unui eveniment hotărâtor şi a unui reper care să nu fie acela al bisericilor oficiale de ambele părţi. Aşa încât, dacă iezuiţii s-au numărat printre cei mai acerbi adversari ai rozicrucienilor, unii au susţinut, de asemenea, că rozicrucienii au fost o născocire a iezuiţilor pentru a insinua elemente de spiritualitate catolică în sânul lumii protestante (vezi *Rosa jesuitica,* 1620).

În sfârşit, un ultim aspect paradoxal al acestei chestiuni – şi cu siguranţă cel mai semnificativ –, Johann Valentin Andreae şi toţi prietenii săi din cercul de la Tubingen, care au fost numaidecât bănuiţi că ar fi autorii manifestului, şi-au petrecut întreaga viaţă ori negând acest fapt, ori minimalizându-l ca pe un joc literar.

În mod natural, cineva care se adresează oamenilor din toate ţările ar trebui, în spiritul vremurilor, să-şi propună şi adoptarea unei limbi perfecte. În manifeste se vorbeşte despre această limbă, însă perfecţiunea ei coincide cu caracterul ei secret *(Fama,* p. 287). În *Confessio* se spune că primii patru întemeietori ai confreriei au creat limba şi scrierea magică, şi se adaugă (cursivele ne aparţin):

Când acest lucru (acum cunoscut de puţini şi ţinut secret, ca un eveniment ce urmează a se petrece, *exprimat simbolic prin numere şi desene)* va fi eliberat de legământul tainei, va fi dezvăluit public şi se va răspândi în întregul univers, atunci trâmbiţa noastră va răsuna în faţa lumii cu sunete ascuţite şi cu mare larmă [...]. Aceste

importante semne ale planului divin pot să urmărească a arăta aceasta: că, dincolo de descoperirile minţii omeneşti, trebuie să ne dedicăm *scrierii secrete,* astfel încât cartea naturii să fie deschisă şi lămurită tuturor fiinţelor omeneşti [...]. Aceste *caractere şi litere,* pe care Dumnezeu le-a introdus ici şi colo în Sfânta Scriptură, în Biblie, le-a întipărit de asemenea în chip manifest în minunata creaţie a cerului şi pământului, precum şi în toate animalele [...]. Din acest cod secret a fost împrumutată *scrierea noastră magică* şi am descoperit şi creat noua noastră limbă, care este aptă de a exprima şi de a face cunoscută natura oricărui lucru [...]. Dacă nu suntem la fel de elocvenţi în alte limbi, ştim că acestea nu se fac ecoul limbii strămunilor noştri, Adam şi Enoh, şi că au fost corupte de amestecul babelic (Yates 1972: 298-301)[9].

Câteva ipoteze

Potrivit lui Ormsby-Lennon (1988) – care prin „lingvistică rozicruciană" înţelege o atmosferă de care se pătrunde lumea germană şi anglosaxonă a secolului al XVII-lea şi ale cărei ecouri le putem regăsi până şi în proiectele unor inventatori de limbi ştiinţifice precum Dalgarno şi Wilkins –, doctrina rozicruciană a limbii magice este debitoare faţă de teoria signaturilor aşa cum apare la Jakob Bohme, un mistic care a influenţat puternic cultura europeană ulterioară, care era cu siguranţă cunoscut în mediile rozicruciene germane şi mai apoi a pătruns în mediul teosofic anglo-saxon printr-o serie de traduceri ce s-au întins până în secolul al XVIII-lea. În *Academiarum examen,* din 1654, Webster aminteşte că ideile lui Bohme erau „recunoscute şi însuşite de prea-iluminata confrăţie a rozicrucienilor" (pp. 26-27).

Pentru Bohme (care împrumută conceptul de signatură de la Paracelsus), fiecare element din natură

9 Cititorul român găseşte o versiune a acestor manifeste rozicruciene în Frances Yates, *Iluminismul rozicrucian,* trad. rom. Petru Creţia, Humanitas, Bucureşti, 1998, unde figurează în Anexe *(n.t.).*

conţine în forma lui o referinţă evidentă la calităţile sale oculte. În forma şi în imaginea fiecărui lucru este marcată puterea sa, şi chiar calităţile unui om sunt revelate de forma chipului său (cu o trimitere evidentă la tradiţia fiziognomiei). În natură nu există nimic creat care să nu manifeste în exterior forma interioară, întrucât această forţă, aşa zicând, lucrează înăuntru pentru a se manifesta în afară. Astfel, omul va putea ajunge să cunoască Esenţa Esenţelor. Acesta este „Limbajul Naturii, unde fiecare lucru vorbeşte despre propriile sale proprietăţi” *(Signatura rerum* I, 1622).

Se pare însă că în cazul lui Bohme tematica signaturilor se îndepărtează de cărările tradiţionale ale magiei naturale, pentru a deveni mai curând o metaforă a unei viziuni, exaltată de tensiunea mistică, ce caută pretutindeni vestigiile unei forţe divine care străbate lucrurile. De altfel, chiar misticismul său capătă întotdeauna formele unui contact cu elemente ale lumii materiale care la un moment dat se aprind şi se deschid într-o epifanie dezvăluind invizibilul: experienţa mistică ce i-a pecetluit destinul pe când era tânăr a reprezentat-o viziunea unui vas de cositor asupra căruia cădeau razele soarelui, viziune care pentru el a fost asemenea unui „Alef” borgesian, un punct privilegiat unde a văzut lumina lui Dumnezeu în toate lucrurile.

Despre un limbaj al naturii, *Natursprache*, Bohme vorbeşte şi în *Mysterium Magnum* (1623), însă ca despre un „limbaj senzual” *(sensualiche Sprache),* „natural” şi „esenţial”, ce este limbajul întregii creaţii, acela prin care Adam a numit lucrurile.

Atunci când toate popoarele vorbeau o singură limbă, ele se înţelegeau, însă atunci când n-au mai voit să folosească limba senzuală şi-au pierdut gândirea cea dreaptă, căci au transferat spiritele limbii senzuale într-o formă grosolană exterioară [...]. Acum niciun popor nu mai înţelege limbajul senzual, pe când păsările văzduhului şi animalele din păduri se înţeleg tocmai potrivit calităţilor lor. Ca atare, să-şi dea seama oamenii de ce au fost lipsiţi

şi ce vor dobândi atunci când vor renaşte, nu pe acest pământ, ci într-o altă lume, spirituală. Spiritele vorbesc toate între ele într-un limbaj senzual, nu au nevoie de altul, întrucât al lor este Limbajul Naturii *(Sammtliche Werke,* Leipzig 1922, V: 261-262).

Vorbind însă despre acest limbaj, Bohme nu pare să se refere nicidecum la limbajul signaturilor. Nu la forma lucrurilor naturale se vor referi, cu siguranţă, spiritele într-o altă lume, iar Bohme nu se poate gândi la limbajul signaturilor atunci când afirmă că limbajul senzual, cu care Adam a putut denumi lucrurile, este acelaşi prin care Sfântul Duh le-a îngăduit apostolilor să vorbească în ziua Cincizecimii, când „limba senzuală deschisă" a acestora vorbea toate limbile într-o singură limbă. Această capacitate s-a pierdut o dată cu amestecul babelic, şi tot la ea va trebui să ne întoarcem când va veni vremea şi îl vom vedea pe Dumnezeu în deplinătatea limbajului senzual. Aici se vorbeşte limba entuziasmului glosolalic.

„Limba senzuală" a lui Bohme, ce a fost odinioară a lui Adam, pare mult mai asemănătoare cu acea limbă adamică la care se referea Reuchlin în *De verbo mirifico* (II, 6), unde se manifestă un *„simplex sermo purus, incorruptus, sanctus, brevis et constans [...] in quo Deus cum homine, et homines cum angelis locuti perhibentur coram, et non per interpretem, facie ad faciem... sicut solet amicus cum amico"* [cursivele ne aparţin], ori cu acea limbă a păsărilor prin care Adam a vorbit cu (şi a denumit) păsările văzduhului şi toate vieţuitoarele câmpiilor. După Cădere, limbajul păsărilor le-a fost din nou revelat lui Solomon, care îl transmisese reginei din Saba, şi lui Apollonius din Tiana *(cf.* Ormsby-Lennon, 1988: 322-323).

O referire la Limba Păsărilor mai găsim în *Empires du Soleil* ale lui Cyrano de Bergerac (în capitolul „Histoire des oiseaux"; despre Cyrano şi problema limbilor, *cf.* Erba 1959: 23-25), unde călătorul întâlneşte o pasăre minunată (cu coada verde, pântecele de un albastru lucitor şi capul de purpură cu o coroană de aur) care începe să „vorbească cântând", astfel încât călătorul poate înţelege perfect tot

ceea ce aceasta îi spune, ca şi cum ar vorbi în limba lui. Dinaintea uimirii călătorului, pasărea îi explică:

...aşa cum printre voi s-au găsit unii atât de luminaţi încât au înţeles şi au vorbit limba noastră, precum Apollonius din Tiana, Anaximandru, Esop şi alţii ale căror nume nu ţi le mai spun, pentru că nu le-ai ştiut niciodată, tot aşa printre noi se găsesc unele care înţeleg şi vorbesc limba voastră. E drept că unele nu o cunosc decât pe aceea a unei singure naţiuni. Dar aşa cum există păsări care nu spun niciun cuvânt, unele care ciripesc, altele care vorbesc, sunt şi din cele mai desăvârşite, care ştiu să folosească tot felul de idiomuri[10].

Oare la aceste practici de glosolalie îi îndemnau rozicrucienii pe învăţaţii din Europa? Atunci de ce să facă aluzie la o „scriere secretă" şi „exprimată simbolic prin numere şi desene"? De ce să folosească termeni precum „litere şi caractere", care în acea epocă trimit la alte discuţii, în cadrul unei căutări de caractere alfabetice în măsură să exprime natura lucrurilor?

Limba magică a lui Dee

În *Apologia compendiaria* (1615), Fludd aminteşte că fraţii rozicrucieni practicau magia cabalistică; aceasta te învaţă cum să invoci îngerii, fapt ce ne aminteşte atât de steganografia lui Trithemius, cât şi de practicile mai mult sau mai puţin necromantice ale lui John Dee, pe care mulţi autori îl consideră adevăratul inspirator al spiritualităţii rozicruciene.

În cursul evocărilor îngerilor, transcrise în *A true and faithful relation of what passed for many yeers between Dr. John Dee... and some spirits* (1659: 92), Dee se găseşte la un moment dat dinaintea unei revelaţii a arhanghelului Gabriel în legătură cu o limbă sfântă, iar Gabriel pare să răspundă prin noţiunile de-acum ultracunoscute despre primordialitatea ebraicii adamice (în care *„every word signifieth the quiddity of the substance").* Textul continuă

10 Cyrano de Bergerac, *Statele Lunii. Statele Soarelui,* trad. rom. Ion Hobana, Polirom, Iaşi, 2001, p. 148 *(n.t.).*

pe mai multe pagini, în care sunt exprimate relaţii între numele îngerilor, numere şi taine ale universului, iar toată cartea e un exemplu de cum se pot folosi formulele pseudo-ebraice pentru practicarea artelor magiei.

Însă această *Relation* i se datorează lui Meric Casaubon, care a fost acuzat că exhumase (în mod incomplet) aceste documente pentru a-l defăima pe Dee. De bună seamă, nu ne va uimi că un magician renascentist înclina şi către practicile evocatorii, însă este sigur că atunci când Dee ne oferă un exemplu de cifrare, altfel spus de limbă mistică, se foloseşte de alte mijloace.

Când Dee scrie lucrarea care l-a făcut faimos, *Monas Hieroglyphica* (1564), pare să elaboreze un alfabet cu caracter vizual-geometric, care nu are legături cu ebraica. S-a amintit mai curând că în extraordinara sa bibliotecă Dee poseda manuscrise ale lui Lullus, iar multe din experienţele sale cabalizante cu litere ebraice amintesc de folosirea literelor în combinatoria lulliană (French 1972: 49 şi urm.).

Monas a fost îndeobşte considerată o lucrare de alchimie. Totuşi, chiar dacă e înţesată de referinţe alchimice, ea apare mai curând ca o modalitate de a da seamă de raporturile cosmice pornind de la contemplarea şi explicarea propriului simbol fundamental, întemeiat pe cerc şi pe linia dreaptă, întrucât ambele sunt generate de punct. În această imagine (*cf.* fig. 8.1), Soarele este cercul ce se roteşte în jurul punctului, reprezentând Pământul, în vreme ce un semicerc care intersectează traseul Soarelui reprezintă Luna. Soarele şi Luna se sprijină pe o cruce întoarsă reprezentând sistemul ternar (două linii drepte legate prin punctul de intersecţie) şi pe cel cuaternar (cele patru unghiuri drepte generate prin intersectarea liniilor). Cu puţin efort, Dee vede aici inclusiv un principiu octonar, iar din principiul ternar şi cel cuaternar îmbinate poate extrage o manifestare vădită a principiului septenar. Dacă se însumează primele patru numere, se obţine de asemenea principiul denar şi aşa mai departe, într-un soi de vârtej generator al tuturor entităţilor aritmetice. Din

fiecare dintre aceste principii se pot lesne deriva mai apoi cele patru elemente compuse (caldul, recele, umedul şi uscatul) şi alte revelaţii astrologice.

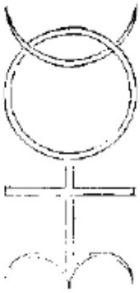


Fig. 8.1

Aşa stând lucrurile, prin 24 de teoreme, Dee face ca figura sa iniţială să efectueze o serie de rotaţii, descompuneri, inversiuni şi permutări, ca şi cum ar anagrama o serie de litere ebraice. În acelaşi timp, întreprinzând analize numerologice şi considerând totodată aspectele iniţiale ori finale ale figurii, acţionează asupra ei manevrând cele trei tehnici fundamentale ale Cabalei: *notariqon, gematrya* şi *temurah.* Astfel, ca în orice speculaţie numerologică, Monada permite revelarea tuturor misterelor cosmice.

Dar Monada permite şi generarea unor litere alfabetice, aspect asupra căruia Dee zăboveşte îndelung în scrisoarea dedicatorie introductivă, unde apelează la „gramaticieni” pentru ca aceştia să admită că în lucrarea lui „se vor da raţiunile formei literelor, ale locului şi situării lor în ordinea Alfabetului, ale diferitelor lor legături, ale valorii lor numerice şi ale multor alte lucruri (ce trebuie considerate în Alfabetul primar al celor trei limbi)”. Evocarea celor trei limbi ne trimite, de bună seamă, la Postel (care a avut raporturi cu Dee), şi la acel College des Trois Langues unde fusese chemat. În *De originibus,* din anul 1553, ca dovadă a primordialităţii ebraicei, Postel amintea că orice „demonstraţie” din lume

vine de la punct, de la dreaptă şi de la triunghi şi că la figuri geometrice pot fi reduse nu numai literele, ci chiar şi sunetele. Iar în *De Foenicum litteris* susţinea o contemporaneitate aproape perfectă între învăţarea lingvistică şi inventarea alfabetului (idee de altfel obişnuita, reluată, de pildă, de un cercetător cabalizant al originii limbilor precum Thomas Bang, în al său *Coelum orientis,* 1657, p. 10).

Dee pare să ducă argumentarea până la ultimele sale consecinţe. Tot în scrisoarea introductivă, el anunţă că „această literatură alfabetică conţine mari mistere" şi că „primele litere mistice ale evreilor, grecilor şi romanilor, alcătuite de un singur Dumnezeu, le-au fost transmise muritorilor [...] astfel încât toate semnele care le reprezintă să fie produse din puncte, linii drepte şi circumferinţe, aranjate potrivit unei arte minunate şi preaînţelepte". Iar dacă dinaintea unui elogiu pe care îl aduce geometriei fundamentale a *Yod*-ului ebraic nu putem evita evocarea „I"-ului dantesc, este dificil să nu reamintim tradiţia lullistică, despre care am vorbit în capitolul 6, cu căutarea unei matrici generatoare a tuturor limbilor posibile; printre altele, pentru că Dee înţelege să celebreze această maşină generatoare de litere ca pe o „Cabală reală [...] mai divină decât gramatica".

Clulee (1988: 77-116) a dezvoltat aceste puncte de plecare, demonstrând că *Monas* se propune ca enunţarea unui sistem de scriere, înzestrat cu reguli precise, în care fiecare caracter se referă la un lucru. În acest sens, limbajul din *Monas* ar fi, de asemenea, superior preceptelor Cabalei, întrucât aceasta din urmă serveşte la analizarea lucrurilor *aşa cum sunt spuse* (sau scrise), pe când Monada permite semnificarea lucrurilor *aşa cum sunt.* Graţie posibilităţii de întrebuinţare universală pe care o oferă, ea inventează sau redescoperă limbajul lui Adam. În optica lui Clulee, folosind puncte, linii şi cercuri, Dee pare să se refere la construirea grafică a unor litere alfabetice de către artiştii Renaşterii, folosindu-se tocmai de echer şi compas. Prin urmare, prin intermediul unui

singur dispozitiv se pot genera nu numai toţi semnificaţii, ci şi toate alfabetele din lumea întreagă. Gramaticienii tradiţionali şi chiar cabaliştii ebraici nu izbutiseră să explice forma literelor, poziţia şi ordinea lor în alfabet, nu cunoşteau adevăratele origini ale semnelor şi caracterelor şi de aceea n-au descoperit Gramatica Universală care stătea la baza atât a limbii ebraice, cât şi a celei greceşti şi a latinei. „Ceea ce pare să fi găsit Dee [...] era o concepţie asupra limbajului ca un vast sistem simbolic şi nişte tehnici exegetice pentru generarea de semnificaţi prin manipularea unor simboluri" (Clulee 1988: 95).

Această interpretare pare să fie confirmată de un autor ce lipseşte din toate bibliografiile (după ştiinţa noastră, apare citat, cu o anumită amploare, numai de către Leibniz, în *Epistolica de historia etymologica dissertatio,* 1712, *cf.* Gensini 1991). Este vorba de Johannes Petrus Ericus, care în 1697 publică o *Anthropoglottonia sive linguae humanae genesis,* unde susţine provenienţa tuturor limbilor, inclusiv a ebraicei, din limba greacă. Însă în 1686 mai publicase un *Principium philologicum, in quo vocum, signorum et punctorum turn et literarum massime ac numerorum origo,* în care se sprijină în mod declarat pe *Monas Hieroglyphica* a lui Dee, pentru a deduce din acea matrice, acordându-i în continuare limbii greceşti preeminenţa, toate alfabetele şi toate sistemele de numerotare existente în orice limbă. Prin intermediul unui procedeu în mod neîndoielnic complex, el porneşte de la primele semne zodiacale, le recompune în Monadă, discută modul în care Adam le-a dat animalelor un nume potrivit prin reproducerea sunetului pe care acestea îl emit şi elaborează o fonologie destul de bine susţinută, distingând literele *per sibilatione per dentes,* cele *per tremulatione linguae,* cele *per contractione palati,* cele *per compressione labrorum* şi cele *per respiratione per nares.* De aici, conchide că Adam a denumit cu sunete vocalice zburătoarele, cu semivocalice animalele terestre, iar cu mute – peştii. Din această fonetică elementară el deduce

tonurile muzicale şi cele şapte litere care le desemnează în mod tradiţional, de unde derivă figura din *Monas Hieroglyphica.* Apoi arată cum, rotind (în definitiv, anagramând vizual) semnele Monadei, se obţin literele tuturor alfabetelor cunoscute.

Păstrarea acestei tradiţii de la Postel la Ericus ne arată că limba magică a rozicrucienilor, dacă aceştia se sprijineau pe învăţătura lui Dee (mister menit a rămâne insondabil, dat fiind că, aşa cum apărătorii lor admit în mod explicit, nimeni nu văzuse vreodată un rozicrucian), putea fi o matrice generatoare (cel puţin la nivel alfabetic) a tuturor limbilor – şi deci a întregii ştiinţe – din lume.

Dacă aşa era, s-ar fi mers dincolo de orice idee de gramatică universală, pentru a se visa nu doar la o gramatică lipsită de structuri sintactice, ci chiar (cum observă Demonet 1992: 404) la o „gramatică fără cuvinte", la o comunicare silenţioasă, înrudită cu comunicarea îngerească, foarte apropiată de ideea simbolului hieroglific în maniera lui Kircher. Încă o dată, prin urmare, o limbă perfectă, însă numai în măsura în care se întemeiază pe un scurtcircuit revelativ, secretă şi iniţiatică.

Perfecţiune şi secret

Poate că nouă ni se pare deplorabil faptul că o căutare a unei limbi perfecte duce la conceperea unor limbi legate de medii cât se poate de restrânse şi de rezervate. Dar e o iluzie de-a noastră „democratică" să ne gândim că perfecţiunea merge în acelaşi ritm cu universalitatea.

Pentru a situa în cadrul adecvat anumite experienţe iniţiatice, precum egiptologia kircheriană sau limbile sfinte de amprentă rozicruciană, trebuie să ne amintim întotdeauna că pentru tradiţia hermetică adevărul nu se defineşte în virtutea comprehensibilităţii universale; dimpotrivă, există bănuiala – rezonabilă – că ceea ce e adevărat le este necunoscut celor mulţi şi rezervat câtorva *(cf.* Eco 1990).

Aici se conturează acea diferenţă fundamentală

dintre lumea hermetico-neoplatoniciano-gnostică a epocii clasice târzii (iar mai apoi a hermetismului renascentist), pe care am văzut-o supravieţuind chiar în catolicismul contrareformist al lui Kircher, şi mesajul creştin, care triumfase fără drept de apel de-a lungul veacurilor medievale. Creştinismul medieval vorbeşte de o mântuire, făgăduită în special celor umili, presupune o cunoaştere dificilă; oricine poate înţelege esenţialul pentru a se salva. Didactica medievală scade cota de mister şi incomprehensibilitate ce însoţeşte revelaţia, redusă la o culegere de formule, la o parabolă, la o imagine pe care o poate înţelege oricine. Ca atare, adevărul este *efabil* şi deci public. Dimpotrivă, gândirea hermetică se referă la o dramă cosmică ce poate fi înţeleasă doar de o aristocraţie a cunoaşterii, în măsură să descifreze hieroglifele universului. Adevărul se manifestă tocmai în măsura în care este inefabil; e complex, ambiguu, trăieşte din coincidenţa opuşilor şi poate fi exprimat numai prin revelaţii iniţiatice.

De ce atunci, în această atmosferă culturală, criteriul de perfecţiune al unei limbi trebuie să-l constituie „publicitatea” ei? Daca nu se înţelege acest lucru, nu se pricepe nici de ce criptografii îşi dedicau operele unor mari duci angajaţi în campanii militare şi în maşinaţiuni politice, căutând să confere însă tehnicilor lor cifratorii o aură de religiozitate. Se prea poate ca toate acestea să nu însemne nimic altceva decât o nouă manifestare a naturalei ipocrizii a veacului, veac pătruns de acea tendinţă spre simulare, înşelăciune şi mască ce constituie o parte atât de interesantă a civilizaţiei baroce.

Nu se ştie dacă acea cărţulie intitulată *Breviarium politicorum secundam rubricas Mazarinicas* (1684) cuprinde cu adevărat gânduri ale lui Mazarin ori este rodul unei invenţii defăimătoare, însă e sigur că oglindeşte imaginea omului politic al secolului al XVII-lea. Şi chiar în capitolul dedicat „citirii şi scrierii” se recomandă:

Dacă ţi se va întâmpla să scrii într-un loc frecventat de multă lume, aşază pe un pupitru câteva file deja scrise,

ca şi cum ar trebui să le copiezi. Şi să fie evident, şi în perspectivă; însă hârtia unde cu adevărat scrii să stea întinsă tot pe măsuţă şi în aşa fel păzită, încât să nu apară decât singurul rând al transcrierii, care să poată fi citit de cine se apropie. Însă ceea ce ai scris acoperă cu vreo carte, ori cu altă bucată de hârtie, ori cu altă foaie ţinută la fel ca prima, însă mai apropiată de scriere [...]. Să nu te fereşti a-ţi potrivi pana şi mâna (chiar de nu foloseşti cifre) unor materii secrete, iar acestea să fie de aşa natură încât să poată fi şi citite, şi reţinute de oricine, aşa cum Trithemius le specifică în *Poligrafia* sa. Iar acestea cu atât mai mult să ascundă semnificaţiile, dacă sunt scrise cu mâna altuia. Altminteri, dacă cifrele sunt imperceptibile, trezesc bănuieli şi interceptări, chiar dacă nu sunt făcute aşa cum trebuie *(Breviario dei politici,* ediţie îngrijită de Giovanni Macchia, Rizzoli, Milano, 1981, pp. 39-40).

Prin urmare, se întâmplă ca misticul să scrie despre limbi perfecte şi sfinte, făcându-i însă cu ochiul politicianului, care le va folosi ca limbi secrete; dimpotrivă, criptograful înclină să-i vândă politicianului drept cifruri – şi deci ca instrumente ale puterii şi dominaţiei – coduri pe care el, gânditor hermetic, le consideră un instrument pentru accesul către realităţi supranaturale.

Cel ce pentru multă vreme (de multe ori şi astăzi) a fost bănuit, dacă nu că a redactat, cel puţin că a inspirat manifestele rozicruciene, Johann Valentin Andreae, mistic luteran, autor al unor utopii de factură baconiană şi campanelliană precum *Christianopolis* (1619), îşi presară lucrările cu expresii cifrate. Edighoffer (1982: 175 şi urm.) observă că unele lucrări ce îi pot fi atribuite neîndoielnic lui Andreae, precum *Nunta chimică,* cuprind numeroase expresii cifrate, inclusiv întru respectarea principiului că *„Arcana publicata vilescunt",* pentru care mărgăritarele nu trebuie aruncate la porci. Andreae foloseşte pe larg expresii cifrate în corespondenţa pe care o întreţine vreme de zece ani cu protectorul său, ducele August de Brunswick. Edighoffer observă că acest lucru nu trebuie să uimească, dacă se ţine seama de faptul că scrisorile sunt

trimise în cursul Războiului de treizeci de ani şi că ele conţin, de asemenea, observaţii cu caracter politic. Inclusiv în cazul celor cu caracter religios, în acele vremuri diferenţa putea fi minimă, iar riscul similar.

În lumina acestor practici, pe care le-am putea numi „private”, afirmaţiile publice ale rozicrucienilor asupra necesităţii unei limbi secrete cu scopul de a instaura o reformă universală par şi mai ambigue, încât lasă să se bănuiască ceea ce nu numai istoriografia modernă a insinuat, ci înşişi presupuşii autori ai manifestelor se încăpăţânau să spună – şi anume că fusese vorba de o glumă, de un joc, de o pastişă literară unde, ca dintr-un spirit goliardic, se puneau laolaltă instanţe divergente, spre a imita diferitele discursuri care circulau în epocă: căutarea limbii adamice, visul unei limbi „senzuale”, vaga aspiraţie glosolalică, criptografiile, limbile cabalistice... Pe scurt, toate. Iar pentru că existau toate – aşa cum se întâmplă întotdeauna în mediile fascinate de mister –, manifestele rozicruciene au fost citite în moduri pasionale şi paranoice, fiecare găsind în ele ceea ce deja ştia, căuta sau voia să găsească.

9.

POLIGRAFIILE

Steganografiile serveau la cifrarea mesajelor şi ca atare reprezentau o garanţie a secretului. Dar un aparat pentru *punerea în cod* poate deveni şi un aparat pentru *decodificarea* unor mesaje cifrate. De aici nu-i decât un pas pentru a se ajunge la o altă concluzie: dacă o bună steganografie ne învaţă inclusiv să elucidăm un mesaj secret, ea ar trebui să ne permită şi să învăţăm o limbă pe care nu o cunoaştem.

Când Trithemius îşi scrie *Poligrafia,* care nu întâmplător a fost publicată înainte şi nu se bucură de

faima negativă a *Steganografiei,* ştie foarte bine că, prin sistemul său, cineva care nu cunoaşte latina poate învăţa în scurt timp să compună în această limbă secretă (cartea VI, p. 38, ed. Strasbourg, 1660). Iar Mersenne *(Quaestiones celeberrimae in Genesim,* 1632, p. 471), chiar în legătură cu *Poligrafia* lui Trithemius, observa că „a treia carte conţine o artă prin care şi un profan ce nu cunoaşte decât propria limbă maternă poate învăţa în două ore să citească, să scrie şi să înţeleagă latina". Astfel, steganografia se prezintă în acelaşi timp ca un instrument de cifrare a mesajelor gândite într-o limbă cunoscută şi ca o cheie de descifrare a limbilor necunoscute.

De obicei, un mesaj cifrat înlocuieşte, potrivit unei chei constante, literele unui mesaj *in chiaro* (scris în prealabil într-o limbă pe care o cunoaşte şi destinatarul) cu alte litere prescrise de cod. Prin urmare, este suficient, de exemplu, să se observe care literă a mesajului cifrat apare cu o mai mare frecvenţă statistică, fiind lesne de presupus că ea reprezintă litera cea mai frecventă dintr-o limbă dată. Trebuie să se încerce ipoteza justă sau să se încerce pe mai multe limbi, şi asta-i tot. De bună seamă, problema devine mai complicată dacă pentru fiecare cuvânt nou din mesaj se modifică regula de transcriere. De exemplu, dat fiind un tabel de genul:

ABCDEFGHILMNOPQRSTUVZ
BCDEFGHILMNOPQRSTUVZA
CDEFGHILMNOPQRSTUVZAB
DEFGHILMNOPQRSTUVZABC
EFGHILNMOPQRSTUVZABCD
FGHILMNOPQRSTUVZABCDE
GHILMNOPQRSTUVZABCDEF
HILMNOPQRSTUVZABCDEFG
ILMNOPQRSTUVZABCDEFGH

…şi aşa mai departe…

şi cunoscând cheia (de exemplu CEDO), se ştie că: pentru primul cuvânt se foloseşte al treilea alfabet, care

permite înlocuirea lui A cu C, a lui B cu D, a lui C cu E etc.; pentru al doilea cuvânt, al cincilea alfabet, în care A este înlocuit cu E etc.; pentru al treilea cuvânt, al patrulea alfabet, care înlocuieşte A cu D etc. În aceste cazuri însă, având la îndemână un tabel de alfabete defazate de douăzeci şi una de ori, inversate, cu litere alternative etc, totul e o chestiune de timp.

În lucrarea *Mysterium artis steganographicae novissimum* (1682), Heinrich Hiller îşi propune o metodă de învăţare a descifrării oricărui mesaj, redactat nu numai în cifru, ci şi în latină, germană, italiană şi franceză, tocmai identificând recurenţele statistice ale literelor şi ale diftongilor din diferitele limbi. În 1685, John Falconer scrie o *Cryptomensis Patefacta: or the art of secret Information disclosed without a key,* altfel spus o tehnică de descoperire a informaţiei secrete fără nicio cheie: „Dacă cineva înţelege la un moment dat Regulile de Descifrare într-un Limbaj, poate realmente, fără nicio rezervă, în câteva ore să înţeleagă din orice Limbă atât cât îi trebuie pentru a o încifra” (A 7v).

Poligrafia kircheriană

Polygraphia nova et universalis ex combinatoria arte detecta (1663) a lui Kircher este posterioară lucrărilor de egiptologie, însă părintele Athanasius se ocupase de acest tip de limbaj şi înainte vreme, fiind prin urmare evident că el bătea cu egală pasiune şi în acelaşi timp atât calea misterului hieroglific, cât şi pe aceea a „publicităţii” poligrafice. Într-adevăr, este semnificativ că, în acelaşi volum, Kircher descrie mai întâi o poligrafie, adică o limbă internaţională deschisă tuturor, iar apoi, pe urmele lui Trithemius, o steganografie, cu alte cuvinte o limbă secretă pentru cifrarea mesajelor. Ceea ce ni se păruse a fi o alăturare paradoxală constituie pentru Kircher, dimpotrivă, o legătură aproape naturală între cele două procedee. El citează la început un proverb arab: *si secretum tibi sit, tege illud, vel revela* (dacă ai un secret, ori ascunde-l, ori dezvăluie-l). De altfel, alegerea nu era

atât de evidentă, dacă ne gândim că însuşi Kircher, în lucrările sale de egiptologie, alesese tocmai calea de mijloc, şi anume un fel de a spune ascunzând, de a face aluzie fără a evidenţia. Printre altele, a doua parte a titlului dezvăluie faptul că el cunoştea şi combinatoria lullianã (contrar opiniei exprimate în Knowlson 1975: 107-108).

În prefaţa entuziastă pe care autorul i-o adresează împăratului Ferdinand al III-lea, poligrafia este celebrată ca o *linguarum omnium ad unam reductio:* prin intermediul ei, „oricine, chiar dacă nu cunoaşte altceva decât propria limbă populară, va putea coresponda schimbând scrisori cu oricine altcineva, de orice naţionalitate”. Prin urmare, poligrafia se prezintă ca o *pasigrafie,* altfel spus ca proiectul unei limbi scrise sau un alfabet internaţional, căruia nu i se prevede executarea verbală.

La prima vedere, proiectul ar putea fi confundat cu un dublu dicţionar pentaglot, versiunea A şi versiunea B. Kircher considera (p. 7) că ar fi fost oportun să fie conceput pentru limbile ebraică, greacă, latină, italiană, franceză, spaniolă, germană, boemă, poloneză, lituaniană, maghiară, olandeză, engleză, irlandeză *(linguae doctrinales omnibus communes),* ca şi pentru nubiană, etiopiana, egipteană, congoleză, angoleză, caldeeană, arabă, armeană, persană, turcă, tătară, chineză, mexicană, peruană, braziliană şi canadiană. Evident, nu se simţea în stare să abordeze o întreprindere atât de colosală ori poate că întrezărea posibilitatea ca mai întâi expansiunea misionară, iar mai apoi colonizarea să-i simplifice problema, reducând multe din aceste limbi exotice la stadiul de simple relicve pentru antropologi, impunându-le spaniola mexicanilor, franceza canadienilor, portugheza brazilienilor, iar diferitele *pidgin* şi *lingua franca* altor numeroşi idolatri mântuiţi. Este semnificativă absenţa englezei, care încă nu era considerată o limbă vehiculară importantă. Şi mai economicos, Becher, în al său *Character,* susţinea că limba franceză era suficientă pentru

Italia, Spania, Anglia şi Portugalia. Ambele dicţionare înşiruie 1.228 de termeni, a căror alegere se inspiră din criterii empirice (Kircher a ales cuvintele ce i se păreau de cea mai comună folosinţă).

Dicţionarul A, care serveşte la cifrare, urmează o primă ordine alfabetică pentru substantivele comune şi pentru verbe, apoi reia, tot în ordine alfabetică, aşezând împreună numele proprii de regiuni, oraşe, persoane, precum şi adverbele şi prepoziţiile, după care înşiruie separat conjugările verbelor *a fi* şi *a avea.* Fiecare coloană, dedicată uneia din cele cinci limbi alese, urmează ordinea alfabetică proprie limbii respective. Prin urmare; nu există o corespondenţă semantică între cei cinci termeni aşezaţi pe aceeaşi linie orizontală. Alături de fiecare cuvânt latinesc apare, într-o dispoziţie ordinală şi cardinală crescătoare, o cifră: numărul roman se referă la tabelele din dicţionarul B, iar numărul arab la termenul specific. O pereche de numere de acelaşi gen apare, de asemenea, alături de termenii din celelalte limbi, însă fără ordine. A se vedea primele două rânduri din primul tabel:

Latină	**Italiană**	**Spaniolă**	**Franceză**	**Germană**
abalienare I.1	astenere I.4	abstenir I.4	abstenir I.4	abhalten I.4
abdere I.2	abbracciare II.10	abbracar II.10	abayer XII.35	abschneiden I.5

Latina este limba-parametru. Numerele de lângă termenii din celelalte limbi trimit la numărul pe care, din raţiuni de ordine alfabetică, îl capătă sinonimul latinesc. Pe scurt, dacă se intenţionează trecerea în cifru a termenului latin *abdere,* se va scrie *I.2*; pentru a cifra termenul francez *abstenir* se va scrie *I.4* (iar în coloana

latină *I.4* va fi *abstinere).*

Destinatarul mesajului va recurge la dicţionarul B, care este împărţit în 32 de tabele marcate prin numere romane, în timp ce numerele arabe sunt aşezate, pentru fiecare coloană, în ordine crescătoare. Împărţirea în 32 de tabele nu implică nicio împărţire în clase logice; numai coloana latinei funcţionează şi prin ordine alfabetică, şi prin progresie numerică cardinală. Coloanele celorlalte limbi nu urmează ordinea alfabetică, ci respectă ordinea numerică. Astfel, liniile alătură sinonime, iar termenii sinonimici sunt marcaţi prin aceeaşi cifră arabă. De exemplu:

aba lienare 1	alien are 1	es tranar 1	es tranger 1	entfr emden 1
abd ere 2	nasc ondere 2	es conder 2	m usser 2	verb ergen 2

Prin urmare, dacă un vorbitor de limbă germană primeşte mesajul *I.2,* merge la dicţionarul B să caute termenul 2 în tabelul I, pe coloana germanei, şi află că expeditorul voia să-i spună *verbergen.* Dacă ar dori să afle cum se traduce în spaniolă acest termen, ar găsi *esconder.*

Totuşi, un simplu lexic nu este suficient, iar Kircher fixează 44 de semne *(notae)* pentru a indica timpul, modul şi numărul verbelor şi 12 semne pentru flexiuni (nominativ, genitiv, dativ etc, la singular şi la plural). Pentru a înţelege exemplul ce urmează, să spunem că nominativul se notează cu un fel de N, iar persoana a treia singular a perfectului o vom nota (pentru comoditate) cu un D. Iată deci un exemplu de cifrare: XXVII.36N *(Petrus)* XXX.21N *(noster)* II.5N *(amicus)* XXIII.8D *(venit)* XXVIII. 10 *(ad)* XXX.20 *(nos).*

Kircher se împrăştie în celebrarea virtuţilor propriei invenţii; având la îndemână doar dicţionarul de cifrare, ne putem exprima în orice limbă cunoscând-o doar pe a

noastră, iar cu dicţionarul de descifrare putem înţelege în termenii limbii noastre un text conceput în termenii unei limbi necunoscute. Dar sistemul oferă şi un alt avantaj: dacă primim un text redactat într-o limbă de care n-avem habar, mergem să identificăm în dicţionarul A numerele corespunzătoare termenilor necunoscuţi, apoi trecem la dicţionarul B şi găsim termenii corespunzători din limba noastră.

Pe lângă caracterul său anevoios, sistemul mai pretinde că orice limbă poate fi redusă la gramatica limbii latine. Pe de altă parte, un mesaj cifrat după sintaxa germană ar oferi nişte rezultate destul de ciudate dacă ar fi tradus cuvânt cu cuvânt în franceză.

Kircher nu-şi pune problema dacă, urmând această traducere termen cu termen potrivit ordinii sintactice a limbii-sursă, traducerea în limba-ţintă apare foarte corectă; el se bizuie, am spune, pe bună-voinţa interpretativă a receptorului. Dar, după ce a citit *Polygraphia,* Juan Caramuel y Lobkowitz îi scrie lui Kircher, în august 1663, o scrisoare în cod pentru a-l felicita pentru frumoasa invenţie (Mss. Chigiani f. 59v, Biblioteca Apostolica Vaticana, *cf.* Casciato, Ianniello, Vitale [coord.] 1986, tab. 5). Caramuel nu găseşte în dicţionarul de nume proprii cuvântul „Athanasius" şi, adoptând principiul că, dacă un termen lipseşte, trebuie ales termenul cel mai analog, i se adresează acestui *Dominus* şi *Amicus* al său (cu semnul vocativului) ca *Anastasiei.* Pe ici, pe colo scrisoarea apare lizibilă, dar alteori se poate bănui că Juan Caramuel s-a înşelat în consultarea dicţionarului, întrucât apar pasaje în care, la transpunerea mesajului în latină, ar ieşi la iveală ceva de genul: *„Dominus +* vocativ *Amicus +* vocativ *multum sal +* vocativ *Anastasia mie +* acuzativ *ars +* acuzativ *ex illius +* ablativ *discere posse +* persoana a II-a plural viitor activ, *non est loqui vel scribere sub lingua +* ablativ *communis +* ablativ", ceea ce în italiană (şi în româneşte – n.t.) ar da un mesaj în ceea ce se numeşte *me-Tarzan-you-Jane-language,* adică ceva de genul: „O, domnule prieten, multă sare,

Anastasia. De la mine arta de la el (?) a învăţa veţi putea, nu este a vorbi sau a scrie sub o limbă comună”.

Beck şi Becher

Nu cu mult diferit apare *The universal character, by which all the nations of the world may understand one another’s conceptions, reading out of one common writing their own mother tongues* al lui Cave Beck, din 1657. E suficient să examinăm următoarea cifrare:

	Cin steşte	al tău	ta tă	şi	a ta	amă
le b	2.3 14	p	2. 4777	&	pf	477

unde *leb* indică imperativul plural şi se specifică diferenţa de gen dintre „al tău” şi „a ta”, iar acest lucru permite folosirea aceluiaşi termen („părinte”) pentru tată şi mamă. Beck încearcă să adauge la pasigrafia sa o *pasilalie,* adică nişte reguli de pronunţie, astfel încât porunca citată mai sus ar suna ca *leb totreonfo pee tofosensen and pif tofosensen.* Dar pentru a putea rosti această frază ar trebui să reţinem pe de rost numerele.

Cu doi ani înainte de *Polygraphia* (dar, aşa cum vom vedea, ideile kircheriene circulau deja în formă manuscrisă), Joachim Becher îşi publicase lucrarea *Character pro notitia linguarum universali,* din 1661 (care, din cauza unui titlu diferit aflat pe forzaţ, este uneori citată sub numele *Clavis convenientiae linguarum).* Proiectul lui Becher nu este radical diferit de al lui Kircher, numai că, pe de o parte, Becher construieşte un dicţionar latin de zece ori mai mare (zece mii de termeni), iar pe de altă parte nu construieşte dicţionarele celorlalte limbi, lăsând executarea acestei operaţiuni în seama cititorului binevoitor. Ca şi la Kircher, sunt puse împreună substantivele, verbele şi adjectivele, cu anexe pentru numele proprii de persoane şi de locuri.

Fiecare termen este urmat de un număr arab (pentru a scrie „Zurich” e nevoie de cifra 10283); un al doilea număr arab trimite la un tabel al conjugărilor (care conţine şi cifre pentru comparative, superlative şi adverbializări), iar un al treilea – la un tabel al flexiunilor. Dedicaţia iniţială („Inventum Eminentissimo Principi etc”) se scrie 4442. 2.770:169:3 6753:3 şi trebuie citită *„Inventum eminens* (+ superlativ + dativ singular) *princeps* (+ dativ singular)”.

Necazul e că Becher este cuprins de bănuiala că nu toate popoarele pot să citească cifrele arabe şi ca atare, pentru reprezentarea numerelor, născoceşte un sistem vizual de o complexitate fioroasă şi de o ilizibilitate totală. Unii autori l-au indicat în grabă ca fiind înrudit cu ideogramele chinezeşti, ceea ce nu-i adevărat. În realitate, avem de-a face cu un simplu sistem de notare a numerelor prin intermediul unor puncte şi a unor segmente aşezate în diferite zone ale structurii. Valorile numerice situate la dreapta şi în centrul figurii trimit la *itemul* lexical; cele situate în partea stângă trimit către lista morfemelor gramaticale. Asta-i tot. În afară de faptul că o notare ca aceea exemplificată în figură se întinde pe patru tabele de acest fel:

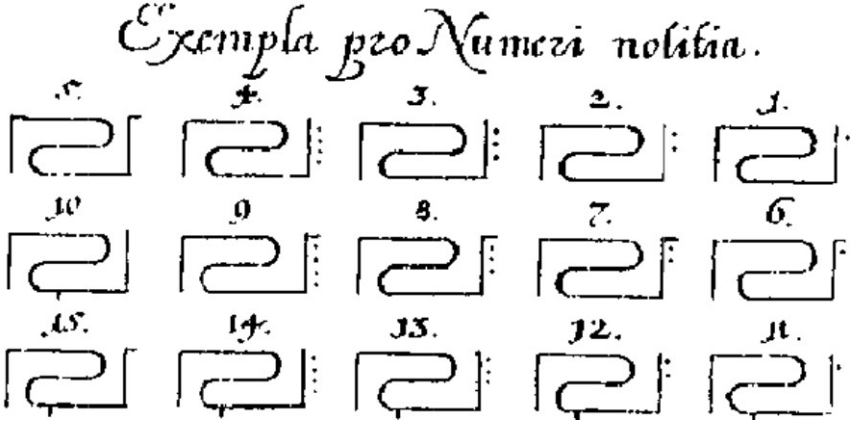


Fig. 9.1

În capitolul „Mirabilia graphica” din lucrarea sa *Technica curiosa* (1664), Gaspar Schott a încercat o îmbunătăţire a sistemului lui Becher, simplificând reprezentarea vizuală a numerelor şi adăugind lexicuri parţiale în alte limbi. Schott propune un tabel împărţit în opt căsuţe, unde segmentele orizontale reprezintă unităţile, zecile, sutele şi miile, cele din dreapta se referă la morfemele gramaticale, iar cele din stânga la unităţile lexicale. Un punct înseamnă o unitate, iar un segment cinci unităţi. Ca atare, semnul din *fig. 9.2* se citeşte 23.1 15.15 35.4 = *calul mănâncă nutreţul.*

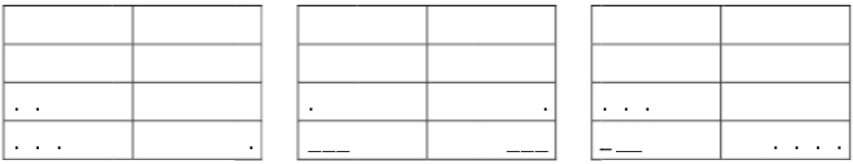


Fig. 9.2

Impracticabil cum apare pentru nişte fiinţe omeneşti, sistemul anunţă totuşi unele practici de traducere computerizată, aşa cum au sugerat Heilmann (1963) şi De Mauro (1963). Să ne gândim la pseudo-ideogramele lui Becher ca la nişte instrucţiuni raportate la o serie de circuite electronice, care îi prescriu maşinii ce traseu să execute în memorie pentru a identifica şi imprima cuvântul echivalent, şi vom avea un dispozitiv de traducere între două limbi, termen cu termen (desigur, cu toate inconvenientele unui procedeu atât de mecanic).

Primele semne ale unei organizări a conţinutului

Pe cât se pare, în 1660 Kircher scrisese *Novum hoc inventum quo omnia mundi idiomata ad unum reducuntur,* reperabilă doar ca manuscris (Ms. Chigiani I, VI, 225; Biblioteca Apostolica Vaticana; *cf.* Marrone 1986). Schott afirmă că, probabil, Kircher îşi ţinuse proiectul secret la îndemnul împăratului, care i-l ceruse pentru uzul său exclusiv.

Novum inventum pare încă destul de incomplet,

privind o gramatică puţin cam elementară şi un dicţionar de 1.620 de cuvinte. Ceea ce îl face mai interesant decât *Polygraphia* este încercarea de a stabili o listă de 54 de categorii fundamentale care, pot fi notate prin intermediul unor iconograme ce amintesc de cele folosite astăzi în aeroporturi şi gări – uneori evocă un obiect, de pildă un pahar, alteori sunt pur geometrice (dreptunghi, triunghi, cerc), iar unele dintre ele sunt inspirate superficial din hieroglifele egiptene. În rest, criteriul este acela al poligrafiei: iconograma capătă valoarea numărului roman, în timp ce un număr arab specifică termenul particular. Astfel, de exemplu, pătratul elementelor cu numărul 4 înseamnă apa ca element, însă apa înţeleasă ca lichid potabil este exprimată prin iconograma paharului (clasa băuturilor) urmată de numărul 3.

Proiectul prezintă două aspecte interesante. Primul este că prin acest sistem se încearcă îmbinarea poligrafiei cu un lexic hieroglific, astfel încât, în teorie, acest limbaj ar putea fi folosit fără să fie tradus într-o limbă naturală. Citind „pătrat + 4”, cititorul ştie că lucrul astfel numit este un element, iar citind „pahar + 3” ştie că e vorba de ceva de băut. Într-un anumit sens, atât poligrafia kircheriană, cât şi becherianul *Character* ar permite traducerea chiar fără să se cunoască semnificaţia cuvintelor, în timp ce *Novum inventum* prevede o cunoaştere filosofică nu tocmai mecanică; pentru a putea cifra cuvântul *apă* trebuie să se ştie deja că ea este un element, informaţie pe care termenul din limba-sursă naturală nu o dezvăluie.

Sir Thomas Urquhart, care publicase două lucrări despre un soi de poligrafie *(Ekskubalauron,* 1652, şi *Logopandecteision,* 1653), observa că ordinea alfabetică ar fi fost întâmplătoare şi că ordonarea pe categorii ar fi îngreunat reperarea termenului dorit.

Al doilea aspect interesant al proiectului kircherian este dat, cu siguranţă, de încercarea de a întocmi un tabel de concepte fundamentale independent de limbile luate separat. Însă cele 54 de categorii din *Novum inventum* constituie o listă evident incoerentă, cuprinzând fiinţe

divine, îngereşti şi cereşti, elemente, fiinţe omeneşti, animale, vegetale, minerale, demnităţile şi celelalte concepte abstracte din arta lulliană, băuturi, articole de vestimentaţie, măsurători, numere, ore, oraşe, mâncăruri, familie, acţiuni ca a vedea sau a da, adjective, adverbe, lunile anului. Poate că dificultatea de a construi un sistem coerent de categorii l-a convins pe Kircher să abandoneze ideea şi să treacă la tehnica mai modestă din *Polygraphia.*

În ce priveşte incoerenţa clasificării, exista oricum un precedent. Schott îl consideră pe Kircher pionierul poligrafiei, şi totuşi chiar el ne oferă numeroase informaţii despre o lucrare cu siguranţă anterioară, şi anume din 1653. Este vorba de proiectul unui alt iezuit spaniol, „al cărui nume l-am uitat" (p. 483), care ar fi prezentat la Roma un soi de filă unică reprezentând un *Artificium* sau *Arithmeticus Nomenclator, mundi omnes nationes ad linguarum et sermonis unitatem invitans. Authore linguae (quod mirere) Hispano quodam, vere, ut dicitur, muto.* Anonimul spaniol a scris probabil înaintea lui Kircher, întrucât *Novum inventum* îi este dedicat papei Alexandru al VII-lea, care urcase pe tronul pontifical abia în 1655. Despre acest anonim, care scrie o pasigrafie pentru că ar fi fost de fapt mut, Schott ne informează pe larg în *Technica curiosa,* dar îl semnalase încă din *Jocoseriorum naturae et artis sive magiae naturalis centuriae tres,* din 1655. De fapt, anonimul ar fi fost un anume Pedro Bermudo (1610-1684) şi, ca atare, ultimele cuvinte din titlul lucrării sale ar reprezenta un joc de cuvinte, ţinând seama că în spaniolă Bermudo se pronunţă la fel ca *Vermudo* (Cenal 1946). Este îndoielnic faptul că descrierea lui Schott ar fi una fidelă, întrucât, chiar atunci când descrie sistemul lui Becher, el îl perfecţionează, adăugind dezvoltări inspirate din opera lui Kircher. În orice caz, potrivit lui Schott, *Artificium* reducea lista cuvintelor din fiecare limbă la 44 de clase fundamentale, fiecare dintre ele conţinând între douăzeci şi treizeci de termeni numerotaţi. Şi în acest caz, în procesul de cifrare, un număr roman marca clasa, iar un număr arab – termenul. Schott aminteşte că proiectul

admitea inclusiv folosirea altor caractere în locul numerelor, însă consideră că alegerea numerelor este cea mai adecvată întrucât orice individ, aparţinând oricărei naţiuni, le poate învăţa cu uşurinţă.

Pentru morfemele gramaticale (număr, timpuri verbale, flexiuni) se foloseau nişte note la fel de complicate ca ale lui Becher, astfel încât, de exemplu, numărul arab urmat de un accent ascuţit înseamnă plural, urmat de un accent grav înseamnă *„nota possessionis”,* cu un punct deasupra înseamnă verb la prezent, urmat de un punct înseamnă genitiv, iar pentru a face deosebirea dintre vocativ şi dativ trebuie să se recunoască într-un caz cinci, iar în celălalt şase puncte în succesiune liniară. Ca atare, pentru *crocodil* ar trebui să se scrie *XVI. 2* (clasa animale + crocodil), dar pentru a invoca anumiţi crocodili *(O crocodili)* ar trebui să se scrie *XVI˙.....*

Cu aceste puncte în faţă, deasupra sau în spate, cu aceste accente şi alte semne ortografice, sistemul apare ca imposibil de folosit. Ceea ce pare însă interesant şi în acest caz este lista celor 44 de clase. Merită să le înşiruim, oferind între paranteze doar câteva exemple de *item:*

1. Elemente (foc, vânt, fum, cenuşă, infern, purgatoriu şi centrul pământului). **2.** Entităţi cereşti (astre, fulgere, curcubeu...). **3.** Entităţi intelectuale (Dumnezeu, Isus, discurs, opinie, bănuială, suflet, stratagemă sau spectru). **4.** Stări seculare (împărat, baroni, plebei). **5.** Stări ecleziastice. **6.** Artizani (pictor sau marinar). **7.** Unelte. **8.** Afecte (iubire, dreptate, luxură). **9.** Religie. **10.** Confesiune sacramentală. **11.** Tribunal. **12.** Armată. **13.** Medicină (medic, foame, clismă). **14.** Animale. **15.** Păsări. **16.** Reptile şi peşti. **17.** Părţi ale fiinţelor vii. **18.** Mobilier. **19.** Mâncăruri. **20.** Băuturi şi lichide (vin, bere, apă, unt, ceară, răşină). **21.** Vestimentaţie. **22.** Mătăsuri. **23.** Lâni. **24.** Pânze şi alte ţesături. **25.** Navigaţie şi aromatice (navă, scorţişoară, ancoră, ciocolată). **26.** Metale şi monede. **27.** Obiecte felurite. **28.** Pietre. **29.** Bijuterii. **30.** Arbori şi fructe. **31.** Spaţii publice. **32.** Greutăţi şi măsuri. **33.** Numerale. **39.** Timp. **40.** Adjective. **41.** Adverbe. **42.**

Prepoziţii. Persoane (pronume, apelative ca „Eminentissimo Cardinale”). **44.** Călătorie (fin, stradă, tâlhar).

Asupra caracterului incorect al acestei ordonări pe clase va zăbovi Leibniz, în lucrarea sa de tinereţe *Dissertatio de arte combinatoria* (1666).

Această incoerenţă fatală a oricărei liste posibile va constitui răul secret care va submina inclusiv proiectele, mai chibzuite din punct de vedere filosofic, ale unei limbi filosofice *a priori* despre care vom vorbi în capitolele următoare. Iar de acest fapt îşi va da seama Jorge Luis Borges atunci când, în *Alte investigaţii,* va reinterpreta *Idiomul analitic al lui John Wilkins* (la mâna a doua, cu permisiunea sa). Îi va sări imediat în ochi caracterul ilogic al diviziunilor (el discută explicit subîmpărţirea pietrelor) şi chiar în acest scurt text va inventa acea clasificare chinezească pe care Foucault o plasează la începutul cărţii *Cuvintele şi lucrurile* (1966). În această enciclopedie chinezească, intitulată *Emporiu ceresc de recunoştinţe binevoitoare,* se povesteşte că animalele se împart în *(a)* aparţinând împăratului, *(b)* îmbălsămate, *(c)* dresate, *(d)* de lapte, *(e)* sirene, *(f)* fabuloase, *(g)* câini vagabonzi, *(h)* incluse în prezenta clasificare, *(i)* care se zbat ca nebunele, *(j)* nenumărate, *(k)* desenate cu o pensulă foarte fină din păr de cămilă, *(l)* etc, *(m)* care au spart oala, *(n)* care de departe par nişte muşte”.

Concluzia lui Borges este că nu există o clasificare a universului care să nu fie arbitrară şi conjecturală. La capătul panoramei noastre asupra limbilor filosofice vom vedea că, în cele din urmă, va trebui să capituleze şi Leibniz.

10.

LIMBILE FILOSOFICE *A PRIORI*

O dată cu limbile filosofice *a priori,* avem în faţă (nu în sens cronologic, ci teoretic) o schimbare de paradigmă. Dacă pentru autorii examinaţi înainte căutarea limbii perfecte era inspirată de profunde tensiuni religioase, pentru autorii pe care îi vom aborda acum se va vorbi mai curând de o limbă filosofică, ce ar trebui să servească la eliminarea tuturor idolilor care au întunecat mintea omenirii, ţinând-o departe de progresul ştiinţific.

Nu întâmplător, în aceşti ani majoritatea apelurilor la o limbă universală provin tocmai din Insulele Britanice. Nu este vorba doar de un simptom al tendinţelor expansioniste ale Angliei. Există şi o motivaţie religioasă, şi anume respingerea limbii latine (fatalmente, în continuare, limbă vehiculară pentru savanţi), identificată cu limba oficială a Bisericii catolice, pe lângă dificultatea mai mare pe care savanţii englezi o întâmpinau cu o limbă atât de diferită de a lor. Charles Hoole subliniază „frecventele sarcasme ale străinilor, care râd când văd această incapacitate generală a englezilor (cândva cercetători destul de buni) în vorbirea latinei" (*cf.* Salmon 1972: 56).

Existau motivaţii comerciale (problema înlesnirii schimburilor la târgul internaţional de la Frankfurt) şi motivaţii educaţionale (să ne gândim la dificultăţile ortografiei englezeşti, mai ales într-o vreme când era mai neregulată decât astăzi, *cf.* Salmon 1972: 51-69). În această epocă apar primele experimente de predare a limbajului la surdomuţi, iar Dalgarno va dedica acestui scop câteva experimente. Cave Beck *(The universal character,* 1657) va spune că o căutare a unei limbi universale ar avantaja omenirea în domeniul comerţului şi ar permite economisiri majore în angajarea interpreţilor. E adevărat că mai apoi adaugă, ca din datorie, că ea ar servi şi la propagarea Evangheliei, însă după ce s-a vorbit de comerţ pare evident că inclusiv aceasta din urmă apare ca una din formele de expansiune a naţiunilor europene în noile teritorii de cucerire, iar o temă care-i obsedează pe Beck şi pe alţi teoreticieni ai vremii o reprezintă acea limbă gestuală prin care exploratorii au întreţinut primele

schimburi de comunicare cu locuitorii unor tărâmuri îndepărtate. Încă din 1527, povestindu-şi explorările din America, Alvaro Nunez Cabeza de Vaca subliniase dificultatea de a trata cu nişte populaţii care vorbeau mii de dialecte diferite şi faptul că exploratorul putea ieşi din încurcătură numai folosind un limbaj gestual. Frontispiciul lucrării lui Beck înfăţişează un european ce le încredinţează proiectul unui hindus, unui african şi unui indian din America, ce se exprimă cu un gest al mâinii.

În domeniul ştiinţific îşi croieşte drum exigenţa de neînlăturat de a găsi nişte nomenclaturi adecvate pentru noile descoperiri din domeniul fizicii şi al ştiinţelor naturii, pentru a reacţiona la impreciziile simbolico-alegorice ale limbajului alchimic precedent. În *Ars signorum* (1661: *To the reader),* Dalgarno abordează de îndată necesitatea unei limbi care să reducă redundanţele, anomaliile, echivocurile şi ambiguităţile, precizând că aceasta nu va putea decât să favorizeze comunicarea dintre popoare şi să vindece filosofia de maladiile sofismelor şi ale logomahiilor. Aşadar, imprecizia şi densitatea simbolică, socotite înainte o forţă a limbilor sacre, sunt de-acum văzute ca o limitare.

Bacon

Înnoitorul metodei ştiinţifice, Francis Bacon, se interesează de limba perfectă doar în treacăt, însă observaţiile sale marginale au pentru el un remarcabil relief filosofic. Unul din pilonii filosofiei baconiene îl constituie distrugerea idolilor, adică a acelor false idei ce provin din însăşi natura noastră omenească, specifică şi individuală, din dogmele filosofice transmise de tradiţie ori – ajungând astfel la acei *idola fori* care ne privesc mai îndeaproape – de modul în care folosim limba. Vorbirile au fost „impuse potrivit înţelegerii vulgului, iar o astfel de samavolnicie incorectă şi inoportună frânează extraordinar intelectul” *(Novum organum* I, 43). Acei *idola* care se impun prin intermediul cuvintelor „ori sunt nume de lucruri care nu există, [...] ori sunt nume de lucruri care există, însă confuze, prost definite şi extrase din lucruri

într-un mod grăbit şi parţial” *(Novum organum,* I, 60). De exemplu, un caz de noţiune confuză este acela al umedului, care înseamnă mai multe lucruri diferite: ceva ce se răspândeşte cu uşurinţă în jurul unui alt corp, ceva lipsit de consistenţă şi de coeziune, ceva care cedează uşor în toate direcţiile, ceva ce se divide şi se împrăştie ori care se reuneşte şi se adună uşor, ceva ce se pune uşor în mişcare, ceva ce aderă cu uşurinţă la un alt corp şi îl udă, ceva ce trece cu uşurinţă în starea lichidă şi se topeşte. Prin urmare, dacă se doreşte o exprimare ştiinţifică, trebuie să se treacă la o terapie a limbajului.

Această idee a unei terapii a limbajului va apărea centrală mai cu seamă în filosofia anglo-saxonă. În *Leviathanul* (1651, IV), Hobbes aminteşte că diferitelor uzuri ale limbajului le corespund tot atâtea abuzuri, atunci când oamenii îşi înregistrează gândurile în mod eronat prin inconstanţa semnificaţiilor cuvintelor, când folosesc cuvintele metaforic, adică într-un mod diferit de sensul lor obişnuit, când prin cuvinte declară că vor ceea ce nu vor şi când folosesc cuvintele pentru a-şi produce suferinţă unii altora. În legătură cu imperfecţiunea cuvintelor, Locke (în cartea a III-a din *Essay concerning human understanding,* 1690, IX), va spune că

...sunetele fiind semne voluntare şi indiferente pentru orice idee, cineva poate folosi cuvintele pe care le vrea pentru a-şi semnifica sieşi propriile idei; iar în ele nu va exista nicio imperfecţiune, cu condiţia ca el să folosească în mod constant acelaşi semn pentru aceeaşi idee [...]. Scopul principal al limbajului în comunicare fiind acela de a fi înţeles, cuvintele nu vor servi bine acestui scop [...] când un cuvânt nu va suscita în ascultător aceeaşi idee pe care o reprezintă în mintea celui care vorbeşte.

Pentru Bacon, semnele pot fi de două feluri: *ex congruo* (noi am spune iconice, motivate), precum hieroglifele, gesturile şi emblemele ce reproduc, într-un fel sau altul, proprietăţile lucrului semnificat, sau *ad placitum,* deci arbitrare şi convenţionale. Totuşi, un semn convenţional poate fi definit ca fiind un „caracter real”

dacă, luat de unul singur, se poate referi nu la un sunet echivalent, *ci în mod nemijlocit la lucrul sau conceptul corespunzător*: *„ Characteres quidam Reales, non Nominales; qui scilicet nec literas, nec verba, sed res et notiones exprimunt” (De augmentis,* VI, 1). În acest sens, sunt caractere reale semnele chinezilor, ce reprezintă concepte fără ca de altfel să prezinte vreo asemănare cu obiectul. Cum se vede, spre deosebire de Kircher, Bacon nu-şi dădea seama de vagul iconism al ideogramelor chinezeşti, însă această insensibilitate îi caracterizează şi pe alţi autori. La rândul său, Wilkins va nota că, dincolo de dificultăţile şi de perplexitatea generate de astfel de caractere, nu pare să existe vreo analogie între forma lor şi lucrurile pe care le reprezintă *(Essay,* p. 451). Un motiv al acestor diferenţe de evaluare l-ar putea constitui faptul că, probabil, Kircher primea informaţii la prima mână de la confraţii săi din China şi, prin urmare, surprindea din ideogramele chinezeşti mai multe lucruri decât puteau surprinde cercetătorii englezi, care ajungeau să le cunoască prin raporturi indirecte.

Pentru Bacon, aceste ideograme sunt nişte semne care se raportează nemijlocit la o noţiune, fără a trece prin medierea unei limbi verbale; chinezii şi japonezii vorbesc limbi diferite şi ca atare denumesc lucrurile cu nume diferite, însă recunosc aceleaşi ideograme şi, prin urmare, atunci când scriu se pot înţelege reciproc.

Cum va spune Lodwick, dacă s-ar hotărî să se folosească, fie şi convenţional, 0 pentru „cer”, acest caracter *real* ar fi diferit de un caracter *vocal*

...întrucât nu semnifică sunetul sau cuvântul „cer”, ci ceea ce noi numim *cer,* latinii *coelum* etc., astfel încât acest caracter, o dată acceptat, va fi citit *cer* fără a se formula întrebarea cum numesc latinii acelaşi lucru [...]. Avem un exemplu analog în cazul caracterelor numerice 1, 2, 3, ce nu semnifică numeroasele sunete prin care diferitele popoare le exprimă în numeroasele lor limbi, ci noţiunea comună asupra căreia aceste popoare diferite concordă (Ms. Sloane 897 f. 32r, cit. în Salmon 1972).

Bacon nu se gândeşte la un caracter care să ofere imaginea sau să dezvăluie natura lucrului însuşi; caracterul său e un semn convenţional, ce se referă însă la o noţiune precisă. Problema lui este construirea unui alfabet al noţiunilor fundamentale; în acest sens, *Abecedarium Novum Naturae,* compus în 1622, care trebuia să figureze ca anexă la *Historia naturalis et experimentalis,* reprezintă o încercare de indicizare a cunoaşterii, străină de proiectul unei limbi perfecte *(cf.* Blasi 1992, Pellerey 1992a). Şi totuşi, trebuia să constituie o sursă de inspiraţie pentru autorii următori faptul că, de exemplu, el se hotărăşte să asocieze litere din alfabetul grec unui indice al cunoaşterii, astfel încât a însemna „dens şi rar", şi *„de volatile et fixo", esso „de naturali et monstruoso",* iar ooooo *„de auditu et sono".*

Comenius

În acest mediu intelectual se înscrie influenţa lui Comenius, sau Jan Amos Komensky. Influenţă curioasă, întrucât Comenius, care aparţinea confreriei Fraţilor boemi, ramură mistică a reformei husite, evolua – deşi conflictual – în mediul spiritualităţii rozicruciene (după cum mărturiseşte lucrarea sa *Labirintul lumii,* scrisă în limba cehă în 1623), fiind animat de o tensiune religioasă ce pare a avea puţine în comun cu preocupările ştiinţifice din mediul englez. Dar despre aceste schimburi culturale a vorbit îndeajuns Yates (1972; 1979). Prin urmare, ne aflăm încă o dată dinaintea unei curioase şi complexe geografii culturale, istoria limbii perfecte reprezentând doar unul din numeroasele sale capitole *(cf.* Rossi 1960, Bonerba 1992, Pellerey 1992a: 41-49).

Aspiraţiile lui Comenius se situează pe făgaşul tradiţiei pansofiste, însă aspiraţia la pansofie viza finalităţi pedagogice. În *Didactica magna,* din 1657, Comenius propune o reformă a învăţământului, dat fiind că educaţia tinerilor i se părea a fi primul pas în direcţia unei reforme politice, sociale şi religioase. Profesorul trebuie să le ofere discipolilor imagini care se întipăresc puternic în simţurile

şi în facultatea imaginativă a acestora şi ca atare trebuie să plaseze lucrurile vizibile dinaintea vederii, cele sonore dinaintea auzului, mirosurile dinaintea mirosului, gusturile dinaintea gustului, iar lucrurile tangibile dinaintea pipăitului.

În *Janua linguarum,* un manual de învăţare a limbii latine din 1631, Comenius se preocupa ca discipolul să aibă o percepţie vizuală imediată a lucrurilor despre care se vorbeşte şi, în acelaşi timp, căuta să grupeze noţiunile elementare către care trimit cuvintele potrivit unei anumite logici a ideilor (creaţia lumii, elementele, regnurile mineral, vegetal şi animal – iar în *Didactica magna* figurau referiri la încercarea baconiană de organizare a ştiinţei). Tot astfel, în *Orbis sensualium pictus quadrilinguis,* din 1658, el va căuta să schiţeze o nomenclatură figurată a tuturor lucrurilor fundamentale din lume şi din acţiunile omeneşti, ajungând să întârzie apariţia lucrării pentru a putea obţine nişte gravuri satisfăcătoare (nu doar decorative, cum se putea întâmpla în numeroase lucrări din epocă), aflate într-un raport iconic evident cu lucrurile reprezentate, pentru care numele verbale trebuiau să apară doar ca nişte titluri, explicaţii sau complemente; aşa încât manualul a fost precedat de un Alfabet în care fiecărei litere i se asociază imaginea animalului al cărui strigăt aminteşte de sunetul literei, cu un sentiment al raportului onomatopeic dintre limbă şi zgomotul animal ce aminteşte îndeaproape de fanteziile lui Harsdorffer pe seama limbii germane. Ca atare, *„Die Krahe krachzet, cornix cornicatur, la cornacchia gracchia, la Corneille gazouille* (cioara croncăne)”, sau *„Die Schlange zichtet, Serpens sibilat, il Serpe fsschia (sic), le Serpent siffle* (şarpele şuieră)”.

Comenius dezvoltă o critică intensă a defectelor limbilor naturale în *Pansophiae Christianae liber III* (1639-1640), unde invocă o reformă lingvistică urmărind eliminarea artificiilor retorice – sursă de ambiguităţi – şi fixarea limpede a sensului cuvintelor prin folosirea unui singur nume pentru fiecare lucru, redând termenilor

sensul originar. Prescripţii pentru o limbă universală artificială se găsesc în *Via lucis,* din 1688; aici, pansofia nu mai constituie o simplă metodă pedagogică, ci se configurează ca viziune utopică în care un Conciliu al lumii trebuie să inspire un stat perfect, unde se va vorbi o limbă filosofică, Panglosia. Opera fusese scrisă înainte de 1641, când Comenius, rătăcitor prin Europa în timpul Războiului de treizeci de ani, ajunge la Londra, ea circulând cu siguranţă în manuscris în mediile culturale engleze *(cf.*, de exemplu, Cram 1989).

În această lucrare Comenius vorbeşte despre o limbă universală (pe care, de altfel, nu o va construi niciodată *in extenso)* în măsură să depăşească limitele politice şi structurale ale limbii latine. Noua limbă va trebui să fie de aşa natură încât „lexicul care o alcătuieşte oglindeşte alcătuirea realului, cuvintele au o semnificaţie definită şi univocă, fiecare conţinut îşi are propria expresie şi viceversa, iar conţinuturile nu sunt creaţii fantastice, ci lucrurile cu adevărat existente şi numai acestea" (Pellerey 1992a: 48).

Iată deci paradoxul: un utopist de inspiraţie rozicrucianã căutând o pansofie în care toate lucrurile să fie legate între ele potrivit armoniei unui „adevăr nemişcat", astfel încât să îndemne la o căutare neobosită a lui Dumnezeu, dar care, necrezând că poate regăsi o limbă perfectă originară şi căutând, din raţiuni pedagogice, o metodă artificială eficientă, trasează câteva direcţii fundamentale pentru acea căutare a unei limbi filosofice ce va reprezenta opera unor utopişti englezi de o inspiraţie mult mai laică.

Descartes şi Mersenne

În acelaşi timp, sau aproape în acelaşi timp, problema unui caracter real este discutată, însă într-un sens sceptic, în mediile franceze. În 1629, părintele Marin Mersenne îi trimite lui Descartes proiectul unei *„nouvelle langue"* aparţinând unui anume Des Vallees. Tallemant des Reaux *(Les historiettes*, 1657, 2, *Le Cardinal de Richelieu)*

ne spune că acesta era un avocat cu mare talent la limbi, care pretindea că găsise *„une langue matrice qui luy faisoit entendre toutes les autres”.* Cardinalul Richelieu îi ceruse să-şi tipărească proiectul, însă el răspunsese că, dacă era vorba să dezvăluie un asemenea secret, pretindea o pensie. *„Le Cardinal le negligea, et le secret a este enterre avec des Vallees.”*

Într-o scrisoare către Mersenne din 20 noiembrie 1629, Descartes îşi comunică impresiile în legătură cu acel proiect al lui Des Vallees. Pentru orice limbă, spune el, trebuie învăţate semnificaţia cuvintelor şi o gramatică. Pentru semnificaţia cuvintelor, ar fi suficient să avem un dicţionar bun, însă gramatica e greu de învăţat. Totuşi, construind o gramatică lipsită de neregularităţile limbilor naturale, corupte prin uz, problema ar putea fi rezolvată. Astfel simplificată, această limbă ar părea primitivă faţă de celelalte, care ar apărea ca nişte dialecte ale ei. Iar o dată fixate o serie de nume primitive de acţiuni (ale căror denumiri din celelalte limbi ar fi sinonime, ca *aimer* şi *phileiri),* ar fi suficientă adăugarea unor afixe pentru a obţine, de exemplu, substantivul corespunzător, în consecinţă, de aici ar putea fi extras un sistem de scriere universal, înregistrând cu un număr fiecare termen primitiv, acel număr trimiţând la sinonimele sale din diferitele limbi.

Totuşi, ar mai rămâne problema sunetelor ce trebuie alese pentru aceşti termeni, dat fiind că anumite sunete sunt plăcute şi uşoare pentru un popor, dar neplăcute pentru altul. Apoi, aceste sunete ar fi greu de învăţat; dacă pentru termenii primitivi cineva se poate servi de sinonimele din limba proprie, el nu va fi înţeles de alte popoare, decât în scris, iar dacă va trebui să înveţe întregul lexic, strădania va fi mare, şi nu se vede de ce n-ar folosi o limbă internaţională deja cunoscută multora, cum este latina.

Spunând aceste lucruri, Descartes nu ar fi făcut altceva decât să repete unele idei ce pluteau prin aer în acele decenii, ar fi prevăzut problema poligrafiilor, şi

tocmai având în vedere poligrafiile, şi prin urmare tradiţia lui Kircher, putem înţelege unele rezerve carteziene faţă de idiomurile secrete, bune numai *„pour lire des mysteres et des revelations”.* Însă, ajuns aici, Descartes îşi dă seama că problema centrală este alta. Pentru a putea nu doar înţelege, ci şi memora numele primitive, ar fi nevoie ca ele să corespundă unei ordini a ideilor sau a gândirii, de aşa natură încât să aibă aceeaşi logică cu ordinea numerelor (unde nu este necesar să fie învăţate toate, ci se învaţă generarea lor prin succesiune). Problema coincide însă cu aceea a unei Filosofii Adevărate, în măsură să definească un sistem al ideilor clare şi distincte. Dacă cineva ar fi capabil să numeroteze toate ideile simple de unde mai apoi sunt generate toate ideile pe care suntem capabili să le gândim şi să-i atribuie fiecăreia dintre ele un caracter, noi am putea articula, aşa cum facem în cazul numerelor, acest soi de matematică a gândirii, în timp ce cuvintele din limbile noastre trimit la nişte idei confuze.

Eu cred că această limbă este posibilă şi că poate fi găsită ştiinţa de care ţine, prin intermediul căreia ţăranii vor putea judeca pe tema adevărului mai bine decât o fac acum filosofii. Însă nu sunt încredinţat că o voi putea vedea vreodată în uz; ea ar presupune mari schimbări în ordinea lucrurilor şi ar trebui ca toată lumea să nu fie altceva decât un paradis terestru, ceea ce se poate presupune numai în ţara basmelor.

Precum se vede, Descartes formula aceleaşi probleme ca şi Bacon, numai că nu intenţiona să abordeze frontal chestiunea. Observaţiile sale ţineau de bunul-simţ şi, cu toate că în momentul în care scria el nu-şi dusese încă la bun sfârşit cercetarea întreprinsă asupra ideilor clare şi distincte, aşa cum se va întâmpla în *Discours sur la methode,* ştim că nici mai târziu nu s-a gândit să schiţeze un sistem sau o gramatică a ideilor de aşa natură încât pe baza lui să poată fi construită o limbă perfectă. Este adevărat că oferă o listă a noţiunilor primitive în *Principia Philosophiae* (I, XLVIII), unde apar substanţele permanente (ordine, număr, timp etc), dar nu există niciun indiciu că

din această listă s-ar putea extrage un sistem al ideilor *(cf.* Pellerey 1992a: 25-41 şi Marconi 1992).

Dezbaterea engleză pe tema caracterului şi a trăsăturilor

În 1654, John Webster scrie *Academiarum examen,* un atac îndreptat împotriva lumii academice, deplângând faptul că aceasta nu acordă suficientă atenţie problemei unei limbi universale.

Asemenea multor altora din Anglia acelei vremi, fusese influenţat de propovăduirea lui Comenius şi de apelurile acestuia pentru o limbă universală. Ca atare, Webster vesteşte naşterea „unui învăţământ Hieroglific, Emblematic, Simbolic şi Criptografic" şi se referă la utilitatea caracterelor algebrice şi matematice în general: „Semnele numerice, pe care le numim figuri şi cifre, caracterele planetare, mărcile pentru minerale şi multe alte lucruri din chimie, deşi sunt întotdeauna aceleaşi şi nu variază, sunt totuşi înţelese de toate popoarele Europei, iar când sunt citite, fiecare le pronunţă în limbajul sau dialectul propriei sale ţări" (pp. 24-25).

Webster pare să repete ceea ce spun diferiţi autori, pe urmele primelor proiecte baconiene (a se vedea, de exemplu, profesiunea de credinţă şi speranţă într-un caracter universal enunţată de Gerhard Vossius în *De arte grammatica,* 1635, 1.41). Dar oamenii ce se învârt în mediile ştiinţifice din care se va naşte Royal Society adulmecă un apel la limbile hieroglifice al căror campion era părintele Kircher; de fapt, Webster se gândeşte la „un limbaj al naturii opus limbajului instituţional al oamenilor" (*cf.* Formigari 1970: 37).

În apărarea lumii academice, Seth Ward răspunde în 1654 prin lucrarea *Vindiciae academiarum* (la care Wilkins scrie o introducere), denunţând propensiunile mistice ale adversarului său *(cf.* Slaughter 1982: 138 şi urm.). Desigur, el nu se declară ostil faţă de căutarea unui caracter real, admiţând că acesta ar trebui construit după modelul algebrei proiectate de Viete (secolul al XVI-lea) şi

Descartes, unde literele alfabetului funcţionează ca simboluri ale unor mărimi în general. Este însă evident că Ward are în vedere un Caracter diferit de cel dorit de Webster.

Ward precizează că, în viziunea lui, caracterul real ar trebui să realizeze ceea ce cabaliştii şi rozicrucienii căutaseră zadarnic în limba ebraică şi în numele atribuite de Adam. În introducere, Wilkins sare peste cal, acuzându-l pe Webster de credulitate şi fanatism. Mai apoi, când va scrie acel *Essay* despre care vom vorbi pe larg în continuare, în scrisoarea introductivă către cititor va arunca alte săgeţi dispreţuitoare la adresa lui Webster, fără ca totuşi să-l numească.

Cu siguranţă, într-un fel sau altul, căutarea misticilor şi aceea a „savanţilor" aveau ceva în comun. În acest veac, jocurile influenţelor reciproce sunt deosebit de complexe, chiar între autori ce se înfruntă de pe poziţii opuse. Adesea au fost relevate raporturile dintre limbile filosofice, neolullism şi rozicrucianism *(cf.* Ormsby-Lennon 1988, Knowlson 1975 şi, desigur, Yates şi Rossi). Însă o poziţie ca aceea a lui Ward, cu sprijinul pe care i-l oferă Wilkins, poate fi calificată ca fiind laică în raport cu toate căutările precedente ale unei limbi adamice. Se cuvine să repetăm: aici nu se mai are în vedere căutarea unei limbi originare dispărute, ci crearea unei limbi noi, artificiale, inspirate după principii filosofice, în măsură să rezolve prin mijloace raţionale ceea ce limbile sfinte de orice fel, căutate mereu însă niciodată complet regăsite, nu erau în măsură să ofere. În toate limbile sfinte şi primordiale, cel puţin aşa cum erau ele repropuse, am descoperit un exces de conţinut, niciodată complet circumscriptibil, faţă de expresie. Acum însă se caută o limbă ştiinţifică (sau filosofică) în care, printr-un act inedit de *impositio nominum,* să se înfăptuiască un acord total între expresie şi conţinut.

Bărbaţi precum Ward şi Wilkins candidează pentru postura unui nou Adam, în concurenţă nemijlocită cu speculaţiile misticilor. Altminteri nu s-ar putea explica de

ce Wilkins, în scrisoarea către cititor cu care se deschide al său *Essay,* subliniază că limba sa filosofică ar fi putut contribui „la lămurirea unor diferenţe din vremea noastră în materie de religie, demascând numeroase erori grosolane ce se ascund sub expresii afectate; erori care, o dată explicate filosoficeşte şi exprimate potrivit importanţei originare şi naturale a cuvintelor, se vor dovedi nişte inconsistenţe şi contradicţii" (B Ir).

Este o declaraţie de război împotriva tradiţiei, promisiunea unei terapii diferite a crampelor limbajului, un prim manifest al acelui curent sceptico-analitic de factură tipic britanică, ce în secolul XX va transforma analiza lingvistică într-un instrument pentru respingerea multor concepte metafizice.

În pofida numeroaselor influenţe lulliene, nu încape îndoială că în acest mediu se acordă atenţie sistemului de clasificare aristotelic, iar proiectul lui Ward se califică imediat în sensul schiţat în paragrafele precedente: noua limbă caracteristică va trebui să se sprijine, pe lângă caracterele reale, pe un criteriu compoziţional prin trăsături primitive, unde, „întrucât cuvintele semnifică noţiuni simple sau sunt analizabile în noţiuni simple, este limpede că, dacă s-ar identifica toate tipurile de noţiuni simple şi li s-ar atribui nişte Simboluri, acestea din urmă ar fi extrem de puţine prin comparaţie, [...] criteriul lor de compoziţie ar fi cu uşurinţă cunoscut şi chiar cele mai compuse ar fi înţelese imediat, înfăţişând privirii toate elementele care le compun şi evidenţiind astfel natura lucrurilor" *(Vindiciae,* p. 21).

Primitivele şi organizarea conţinutului

Pentru a putea construi caractere care să trimită în mod nemijlocit la noţiuni (dacă nu la lucrurile pe care aceste noţiuni le reflectă), e nevoie de două condiţii: (i) identificarea unor noţiuni *primitive*; (ii) organizarea acestor primitive într-un sistem, ce reprezintă modelul de organizare a conţinutului. Înţelegem acum de ce aceste limbi au fost numite *filosofice* şi *a priori.* Trebuie să se

identifice şi să se organizeze un soi de „gramatică a ideilor”, care să fie independentă de limbile naturale şi care, prin urmare, trebuie postulată *a priori.* Numai după trasarea acestei organizări a conţinutului se vor putea construi caractere în măsură să o exprime. Ca atare, cum va spune mai târziu Dalgarno, *munca filosofului trebuie să o preceadă pe a lingvistului.*

Pentru a inventa – aşa cum fac poligrafiile – nişte cifre care să exprime cuvinte, e suficient să se recurgă la lista existentă a cuvintelor dintr-o limbă. Dimpotrivă, altceva este să inventezi nişte caractere care să se refere la lucruri sau la noţiuni: e nevoie de o listă a lucrurilor şi a noţiunilor. Iar câtă vreme numărul cuvintelor unei limbi naturale este finit, pe când acela al lucrurilor (cele existente fizic, entităţile raţiunii şi accidentele de orice ordin şi grad) este potenţial infinit, punerea chestiunii unui caracter real înseamnă dubla problemă a unui inventar care să fie nu numai *universal,* ci şi, într-un fel, *limitat.* E vorba de a stabili care lucruri sau noţiuni sunt mai comune în mod universal, pentru a se trece apoi la definirea tuturor noţiunilor derivate conform unui principiu de *compoziţie prin trăsături primitive.* Toate conţinuturile posibile exprimate de o limbă trebuie definite ca fiind o serie de agregări „moleculare” reductibile la compuneri de *atomi* sau *trăsături* semantice. De exemplu, articulând trăsături semantice precum ANIMAL, CANIN, FELIN, iată cum prin doar trei trăsături pot fi analizate conţinuturile a patru expressii:

	ANIMAL	CANIN	FELIN
câine	+	+	-
lup	+	+	-
tigru	+	-	+

pi sica	+	-	+

Fig. 10.1

Însă trăsăturile care analizează conţinutul ar trebui să constituie nişte entităţi străine de limba analizată; trăsătura CANIN nu ar trebui să se identifice cu cuvântul *canin.* Trăsăturile ar trebui să fie nişte entităţi translingvistice, oarecum înnăscute, sau trebuie *postulate* ca atare, ca atunci când computerului i se furnizează un dicţionar în care fiecare termen dintr-o limbă este reductibil la trăsături *introduse* de programator. Totuşi, problema o constituie modalitatea de identificare a acestor trăsături şi de limitare a numărului lor. Dacă primitivele sunt înţelese ca nişte concepte „simple", un concept simplu este, din păcate, foarte dificil de definit. Pentru un vorbitor obişnuit este mai simplu – în sensul că e mai uşor de înţeles – conceptul de „om" decât acela de „mamifer", pe când „mamifer" ar trebui să fie o trăsătură cu care se compune conceptul de om. De altfel, s-a observat că, pentru un dicţionar, definirea unor termeni precum *infarct* e mult mai uşoară decât cea a unor verbe precum *a face* (Rey-Debove 1971: 194 şi urm.).

S-ar putea decide că primitivele depind de experienţa noastră asupra lumii sau că (aşa cum sugerează Russell 1940) ele sunt „cuvinte-obiect" a căror semnificaţie o învăţăm prin ostensiune, la fel cum un copil învaţă semnificaţia cuvântului *roşu* întâlnindu-l asociat cu diferite apariţii ale fenomenului „roşu". Dimpotrivă, ar exista nişte „cuvinte de dicţionar" ce pot fi definite prin intermediul altor cuvinte de dicţionar, ca de pildă *Antarctida* sau *indispensabil.* De altfel, Russell este primul care descoperă caracterul vag al sistemului, întrucât admite că pentru majoritatea vorbitorilor *portativ* e un cuvânt de dicţionar, în vreme ce pentru un copil care a crescut într-o cameră al cărei tapet reproduce portativele ca motive decorative e un cuvânt-obiect.

Sau s-ar putea spune că primitivele sunt idei înnăscute de factură platonică. Această poziţie ar fi impecabilă din punct de vedere filosofic, numai că nici măcar Platon nu a izbutit să stabilească într-un mod satisfăcător care şi câte sunt ideile universale înnăscute. Ori există o idee pentru fiecare gen natural (şi atunci, dacă există „cabalinitatea”, ar trebui să existe şi „ornitorincitatea”), ori există câteva idei mult mai abstracte (ca Unul şi Multiplul, Binele, conceptele matematice), însă prin compunerea unor trăsături atât de abstracte nu pot fi definite nici calul, nici ornitorincul.

Să presupunem atunci că se stabileşte un sistem de primitive organizat prin disjuncţii dihotomice sau binare, astfel încât, în virtutea relaţiei sistematice dintre termeni, acesta să nu poată fi decât finit şi să ne permită să definim orice alt termen sau concept corespondent. Un bun exemplu de asemenea sistem îl constituie acela al înglobării reciproce între hiponime şi hiperonime, aşa cum ni-l oferă lexicografii. Acesta este organizat ierarhic, sub forma unui arbore cu disjuncţii binare, astfel încât fiecărei perechi de hiponime să-i corespundă un singur hiperonim, iar fiecare pereche de hiperonime să constituie la rândul ei nivelul hiponimic al unui singur hiperonim superior şi aşa mai departe, în cele din urmă, oricât de mulţi ar fi termenii de înglobat, arborele nu poate decât să se restrângă în sus, până la hiperonimul-patriarh.

Exemplul precedent ar produce arborele următor:

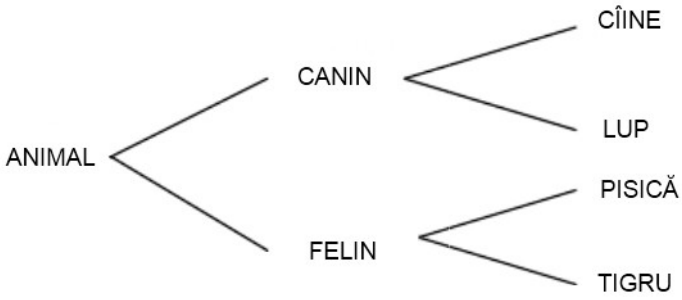


Fig. 10.2

O structură de acest gen ar fi în măsură să explice unele fenomene semantice care, potrivit multor autori contemporani, derivă dintr-o definire a conţinutului în termeni de *dicţionar,* şi nu de *enciclopedie,* în sensul că analizarea conţinutului se petrece pe baza unor primitive metalingvistice, şi nu a unor date de cunoaştere a lumii (cum, dimpotrivă, s-ar întâmpla atunci când cineva ar spune că tigrii sunt pisici galbene cu dungi). Trăsăturile ar fi *analitice,* adică ar reprezenta o condiţie necesară pentru definirea conţinutului (o pisică ar fi în mod necesar o felină şi un animal, fiind contradictoriu să se afirme *o pisică nu este un animal,* pentru că ANIMAL ar face parte în mod analitic din definiţia *pisicii).* De asemenea, ar fi posibilă deosebirea judecăţilor analitice de cele sintetice sau factuale, care se referă la cunoştinţe extralingvistice sau enciclopedice. Expresii precum *tigrii mănâncă oameni* ar depinde de cunoaşterea lumii, întrucât nu ar fi autorizate de structura de dicţionar.

Totuşi, această structură nu ar permite definirea nu numai a diferenţei dintre pisică şi tigru, dar nici măcar a aceleia dintre canin şi felin. Ca atare, e nevoie de introducerea în clasificare a unor *diferenţe.* Aristotel, în studiile sale asupra definiţiei, de care depinde ceea ce în tradiţia medievală va fi cunoscut sub numele de „arborele lui Porfir" (pentru că îşi are originea în *Eisagoge* a neoplatonicianului Porfir, secolele II-III d.Cr., şi care supravieţuia în continuare, ca model de neînlocuit, în cultura proiectanţilor englezi ai unui caracter real), considera că am avea o bună definiţie atunci când, pentru a caracteriza esenţa a ceva, s-ar alege atribute de aşa natură încât, în cele din urmă, deşi fiecare din aceste atribute luate separat ar avea o extensiune mai mare decât subiectul, toate laolaltă ar avea aceeaşi extensiune cu subiectul *(An. Sec.* II 96a, 35). Fiecare gen era împărţit de două diferenţe, care constituiau o pereche de opuşi. Fiecare gen, plus una din diferenţele sale *divizive,*

contribuia la constituirea speciei superioare, care se definea prin genul proxim şi prin diferenţa ei *constitutivă.*

Ca atare, în exemplul nostru, arborele lui Porfir ar fi definit diferenţa dintre om şi zeu (înţeles ca forţă a naturii) şi dintre om şi mamifere, ca în *fig. 10.3*, unde literele majuscule reprezintă genurile şi speciile, pe când literele minuscule reprezintă *diferenţele,* altfel spus accidentele particulare care apar într-o singură specie. După cum se vede, arborele permite definirea Omului ca „animal raţional muritor", această definiţie fiind considerată satisfăcătoare întrucât nu poate exista un animal raţional muritor care să nu fie om şi viceversa.

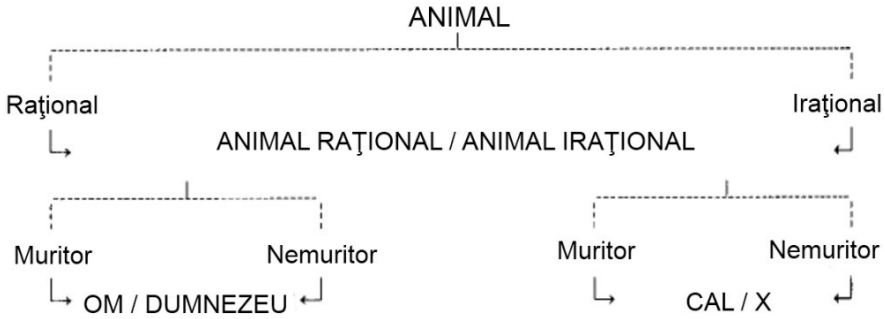


Fig. 10.3

Din păcate, în această definiţie încă nu s-ar putea spune în ce sens diferă „cal", „câine" şi „lup", „pisică" şi „tigru", altfel decât introducând noi diferenţe. În plus, se vede că, dacă diferenţele apar într-o singură specie, în arbore unele dintre ele, precum „muritor/nemuritor", apar sub două specii, iar în acest moment e greu de stabilit dacă apar şi în continuare în arbore, dacă s-ar vrea să se deosebească nu numai câinele şi pisica, ci şi violeta şi trandafirul, diamantul şi safirul, îngerii şi diavolii.

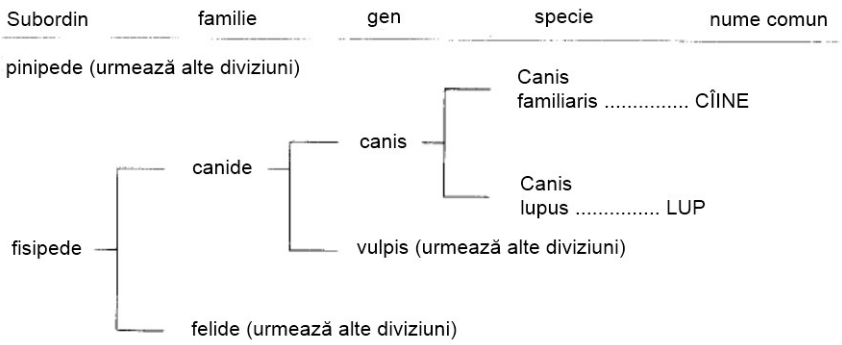


Fig. 10.4.
Clasa mamifere, subclasa Placentalia, ordinul carnivore

Zoologia modernă procedează prin diviziune dihotomică. De fapt, ea face deosebirea între câine şi lup, pisică şi tigru, printr-o dihotomizare prin entităţi taxonomice, sau *taxa* (fig. 10.4).

Dar zoologul din zilele noastre ştie prea bine că taxonomia lui *clasifică,* însă nu *defineşte* şi nici nu exprimă natura lucrurilor; ea prezintă un sistem de includere a unor clase unde nodurile inferioare sunt legate prin implicitare de cele superioare (dacă ceva este un *canis familiaris,* nu poate fi decât un *canis,* un canid, un fisiped). Însă „canid" sau „fisiped" funcţionează ca primitive în cadrul clasificării, fără să pretindă a fi primitive din punct de vedere semantic. Zoologul ştie că la nodul „canide" trebuie să înşire o serie de proprietăţi comune familiei, după cum ştie că semnificaţia termenului non-primitiv *mamifer* este aproximativ aceea de „animal vivipar care-şi hrăneşte puii cu lapte secretat de glandele mamare".

Pentru un nume de substanţă, una e să fie designativ (adică să indice genul căruia îi aparţine substanţa) şi alta să fie diagnostic, sau transparent, auto-definitoriu. În clasificările lui Linnaeus *(Species plantarum,* 1753), date fiind două specii, *Arundo calamogrosti* şi *Arundo arenaria,* aparţinând aceluiaşi gen, numele designative le arată apartenenţa comună şi înregistrează o diferenţă, însă

proprietăţile lor sunt mai apoi lămurite în mod diagnostic, specificând că *Arundo calamogrostis* este *„calycibus unifloris, culmo ramoso”,* pe când *Arundo arenaria* este *„calycibus unifloris, foliis involutis, mucronatopungentibus” (cf.* Slaughter 1982: 80). Însă termenii folosiţi în această descriere nu mai sunt pseudo-primitivi, ca aceia din limbajul aşa-numitelor *taxa,* ci sunt termeni din limbajul comun, folosiţi cu scopuri diagnostice.

În schimb, pentru proiectanţii de limbi *a priori,* fiecare element al expresiei ar fi trebuit să exprime fără echivoc toate proprietăţile lucrului desemnat. Tocmai această contradicţie va caracteriza proiectele pe care le vom examina în capitolele următoare.

11.

GEORGE DALGARNO

Este dificil de întreprins o analiză critică minuţioasă a lucrării *Ars signorum* (1661) a lui George Dalgarno. Spre deosebire de tabelele wilkinsiene, cele ale lui Dalgarno sunt sumare, iar textul, în partea sa exemplificativă, este destul de criptic, uneori contradictoriu şi întotdeauna foarte aluziv. Lucrarea e plină de erori de tipar tocmai acolo unde se dau exemple de caractere reale – iar în acest tip de limbă, dacă se greşeşte o literă se schimbă sensul caracterului (printre altele, uşurinţa de a cădea în greşeli de tipar e o dovadă a dificultăţii pe care înşişi creatorii acestor limbi o întâmpină atunci când trebuie să le mânuiască). Dalgarno era un dascăl scoţian, care şi-a petrecut cea mai mare parte a vieţii la Oxford, predând într-o şcoală privată de gramatică. Era în contact cu toţi savanţii oxonieni ai vremii, iar în lista de mulţumiri din deschiderea cărţii citează personaje ca Ward, Lodwick sau Boyle şi, de asemenea, pe Wilkins. Cu siguranţă, Wilkins fusese în contact cu Dalgarno în timp ce-şi pregătea *Essay-*

ul (care apare cu şapte ani mai târziu) şi îi arătase proiectele tabelelor sale. Dar Dalgarno le considerase prea amănunţite şi alesese o altă cale, în opinia lui mai simplă. Când Wilkins şi-a făcut însă cunoscut mai bine proiectul, Dalgarno şi-a exprimat bănuiala că fusese plagiat. Acuzaţie nedreaptă, întrucât de fapt Wilkins a realizat ceea ce Dalgarno doar promisese, iar pe de altă parte proiectul lui Dalgarno fusese anticipat în diferite moduri în anii precedenţi. Dar Wilkins se simţise ofensat, aşa încât, în *Essay,* mulţumind numeroşilor inspiratori şi colaboratori, nu-l numeşte pe Dalgarno (decât indirect, ca *„another person”,* în b 2r).

În orice caz, mediul oxonian a luat mai în serios proiectul lui Wilkins; în luna mai a anului 1668, Royal Society a constituit o comisie pentru a-i studia posibilele aplicaţii, comisie din care au făcut parte Robert Hooke, Robert Boyle, Christopher Wren şi John Wallis. E adevărat că nu există date despre eventualele rezultate concrete ale acestei dezbateri, însă în tradiţia ulterioară, de la Locke la autorii *Enciclopediei,* Wilkins este citat întotdeauna ca autor al proiectului celui mai credibil. Singurul care-i acordă o atenţie mai respectuoasă lui Dalgarno este probabil Leibniz, care, într-una din schiţele sale de enciclopedie, reproduce aproape literal lista fiinţelor a lui Dalgarno *(cf.* Rossi 1960: 272).

Pe de altă parte, Dalgarno nu era membru al universităţii, pe când Wilkins era perfect inserat în mediul de la Royal Society, al cărei secretar era, bucurându-se prin urmare de mai multe colaborări, sfaturi, sprijin şi atenţie.

Dalgarno înţelege că o limbă universală trebuie să aibă în vedere două aspecte distincte: o clasificare a ştiinţei, care e lucrarea filosofului (planul conţinutului), şi o gramatică în măsură să organizeze caracterele astfel încât ele să se refere la lucruri sau noţiuni stabilite prin această clasificare (planul expresiei). Gramatician fiind, el abia semnalează principiile clasificării, urându-şi ca alţii să o ducă la bun sfârşit.

Ca gramatician, îşi pune imediat problema unei limbi care să nu fie numai scrisă, ci şi vorbită. El cunoaşte rezervele lui Descartes cu privire la posibilitatea de a concepe un sistem care să le apară acceptabil unor vorbitori de limbi diferite şi îşi prefaţează cartea cu o analiză fonetică unde identifică sunetele ce i se par cele mai adecvate pentru aparatul fonator uman. Literele folosite pentru caracter, a căror alegere pare arbitrară şi lipsită de criteriu, sunt de fapt acelea pe care el le consideră a fi cel mai uşor de pronunţat de toată lumea. Inclusiv în sintagmatica caracterelor, el se preocupă ca acestea să fie cât mai uşor pronunţabile, îngrijindu-se ca în ele să se alterneze întotdeauna o consoană şi o vocală şi introducând diftongi de legătură cu funcţie pur eufonică, înlesnind cu siguranţă pronunţia, însă îngreunând tot mai mult identificarea caracterului.

În continuare, Dalgarno îşi pune problema primitivelor, despre care consideră că pot fi deduse în termeni de gen, specie şi diferenţă, printre altele pentru că o diviziune dihotomică ajută mult memoria (p. 29). Diviziunea lui nu prevede diferenţe negative (din raţiuni logico-filosofice pe care le explică la pp. 30 şi urm.), ci numai diviziuni pozitive.

Aspectul ambiţios al proiectului lui Dalgarno (ca de altfel şi al proiectului lui Wilkins) este că această clasificare trebuie să aibă în vedere nu numai genurile naturale, până la cele mai mărunte varietăţi de plante şi animale, ci şi obiectele artificiale şi accidentele, încercare pe care tradiţia aristotelică nu o întreprinsese niciodată *(cf.* Shumaker 1982: 149).

Hotărându-şi propriul criteriu de compoziţie, Dalgarno susţine o viziune destul de curajoasă, potrivit căreia orice substanţă nu-i altceva decât un agregat de accidente (p. 44). În Eco (1984, 2.4.3) s-a arătat că această consecinţă decurge aproape fatalmente din clasificarea porfiriană, însă tradiţia aristotelică încercase din răsputeri să ignore această consecinţă. Dalgarno abordează chestiunea, dar recunoaşte că accidentele sunt infinite. Pe

de altă parte, îşi dă seama că şi speciile infime sunt prea multe (el numără între 4.000 şi 10.000), acesta fiind probabil motivul pentru care respinsese recomandările lui Wilkins, ce va ajunge însă la o clasificare de mai bine de 2.000 de specii. Dalgarno se teme că, procedând astfel, ar exista riscul să se petreacă la fel ca atunci când un cadavru este secţionat în părţi foarte mărunte, drept pentru care Petru nu s-ar mai putea deosebi de Iacov (p. 33).

Prin urmare, în încercarea de a stăvili numărul primitivelor, Dalgarno se hotărăşte să conceapă nişte tabele unde să apară *genuri fundamentale*, pe care le reduce la 17, *genuri intermediare* şi *specii.* Pentru a reuşi să individualizeze aceste trei niveluri, tabelele introduc alte disjuncţii intermediare, iar limba reuşeşte să le denumească (de exemplu, animalele cu sânge vor fi desemnate ca *NeiPTeik,* iar patrupedele ca *Neik),* însă numele curente ţin seama numai de literele pentru gen, genul intermediar şi specie (a se observa că entităţile matematice apar în rândul corpurilor concrete, întrucât se consideră că entităţile ca punctul şi liniile sunt, la urma urmei, nişte forme).

În *fig. 11.1* se poate vedea o reconstituire *parţială* a tabelelor (au fost urmărite până la capătul ramificării *numai două* subdiviziuni: animale cu copita nedespicată şi pasiuni principale). Cele 17 genuri fundamentale sunt reprezentate cu 17 majuscule îngroşate. Aceleaşi litere sunt folosite ca minuscule, pentru a marca genurile intermediare şi speciile. Apoi, Dalgarno foloseşte trei litere „servile”, *R* care înseamnă opoziţie (dacă *pon* este iubire, *pron* va fi ură), *V* ce face să se citească literele pe care le precedă ca numere şi *L* pentru a indica mijlocul între două extreme.

De la Concret Corporal Fizic *(N)* pornesc Animalele, care, prin intermediul unor subdiviziuni ce nu sunt nici genuri, nici specii şi ca atare nu sunt marcate prin niciun caracter, se împart în trei direcţii: aeriene, acvatice şi terestre. În rândul animalelor terestre *(k)* apar cele cu

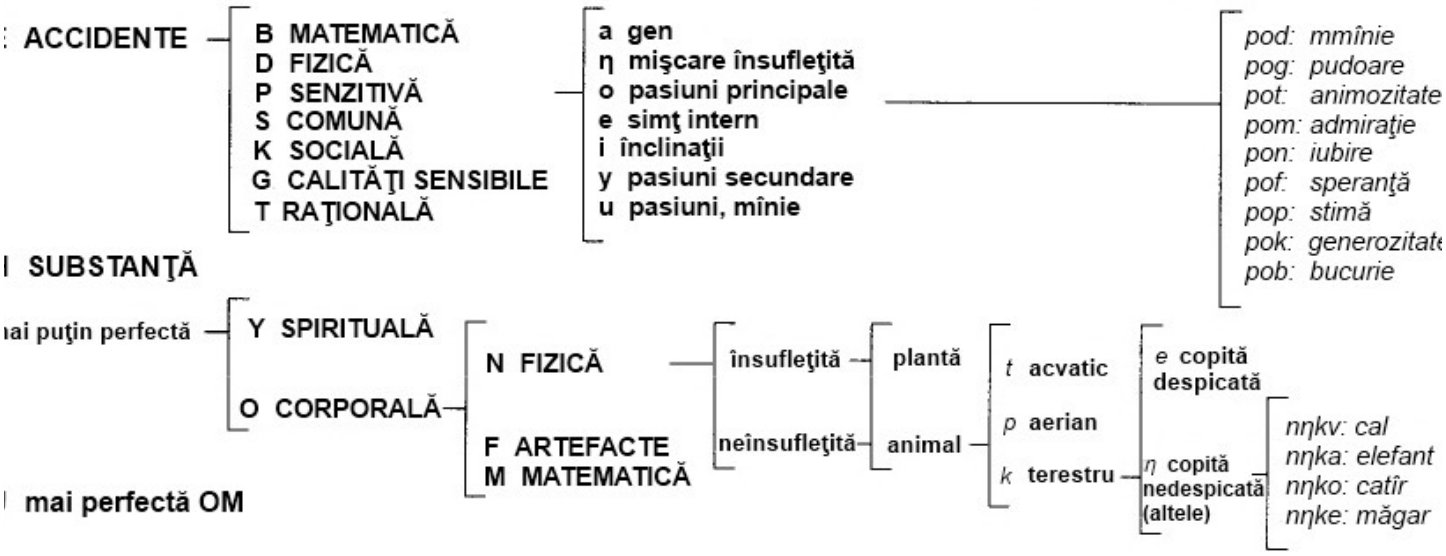
copită nedespicată *(η),* să spunem perisodactilele. Ca atare, *Nηk* este caracterul valabil pentru toate perisodactilele. Ajuns aici, Dalgarno înregistrează nişte subspecii care nu se nasc din diviziuni ulterioare (considerând: cal, elefant, catâr şi măgar).

Din rândul accidentelor *(E),* Senzitivul *(P)* priveşte, printre altele, Pasiunile Principale *(o).* După care avem o listă non-dihotomică (fig. 11.1).

Admiraţia, *pom,* este caracterizată astfel pentru că *p* se referă la gen, *o* la genul intermediar, iar *m* reprezintă numărul de ordine de pe lista acestor pasiuni.

Curios este faptul că pentru animale genul intermediar este dat de a treia literă, iar specia de a doua vocală, pe când în cazul accidentelor lucrurile stau invers. Dalgarno recunoaşte această bizarerie, fără să o explice (p. 52), iar motivele trebuie să fie eufonice, chiar dacă nu este limpede de ce genurile intermediare ale fiinţelor concrete nu sunt numite prin vocale, iar speciile prin consoane, ceea ce ar fi permis menţinerea unui criteriu omogen.

Fig. 11.1


ACCIDENTE
B MATEMATICĂ
D FIZICĂ
P SENZITIVĂ
S COMUNĂ
K SOCIALĂ
G CALITĂŢI SENSIBILE
T RAŢIONALĂ
a gen
ŋ mişcare însufleţită
o pasiuni principale
e simţ intern
i înclinaţii
y pasiuni secundare
u pasiuni, mînie
pod: mmînie
pog: pudoare
pot: animozitate
pom: admiraţie
pon: iubire
pof: speranţă
pop: stimă
pok: generozitate
pob: bucurie
SUBSTANŢĂ
ai puţin perfectă
Y SPIRITUALĂ
O CORPORALĂ
N FIZICĂ
F ARTEFACTE
M MATEMATICĂ
însufleţită
neînsufleţită
plantă
animal
t acvatic
p aerian
k terestru
e copită despicată
ŋ copită nedespicată (altele)
nŋkv: cal
nŋka: elefant
nŋko: catîr
nŋke: măgar
mai perfectă OM

Problema însă e alta. Faptul că perisodactilele sunt numite *Nηk* este motivat de diviziune, însă faptul că elefantul este *a* ţine de o decizie arbitrară. Dar nu arbitrarietatea alegerii e cea care pune probleme, ci faptul că, în timp ce *k* înseamnă „acel terestru care este animal pentru că este însufleţit, care e concret fizic" – aşadar diviziunea clasifică şi explică într-un fel natura lucrului –, *a*-ul final, care apare pentru elefant în *Nηka,* înseamnă doar „acel lucru ce are numărul *a* pe lista perisodactilelor şi se numeşte *elefant".* La fel, *m*-ul final ce apare în *pom* de la admiraţie înseamnă doar „pasiunea ce are numărul *m* pe lista acelor pasiuni principale care sunt accidente senzitive şi se numeşte *admiraţie".* Neducând dihotomizarea până la speciile ultime, Dalgarno se pomeneşte silit să aşeze în simplă ordine alfabetică (sau aproape alfabetică) toate speciile ultime pe care i le oferă dicţionarul.

Dalgarno (p. 42) avertizează că acest procedeu de pură listare este un simplu artificiu mnemonic pentru cei ce nu vor să memoreze numele definitoriu. Într-adevăr, cartea cuprinde la final un Lexic Latino-Filosofic, unde sunt date caracterele filosofice ale multor termeni latini, şi, mai ales, la sfârşitul lexicului există o secţiune specială dedicată concretelor fizice. De aici se poate deduce că o definiţie a speciilor ultime este prevăzută, numai că, întrucât lexicul este pur exemplificativ, în cazul foarte multor specii inventarea numelui potrivit îl va privi pe vorbitor, acesta deducându-l din tabele.

Uneori, exemplul pare îngrijit din punct de vedere taxonomic. A se vedea usturoiul (dat ca *nebghnagbana),* pe care Slaughter (1982: 150) îl analizează astfel: *n = concretum physicum, e = in radice, b = vesca, g = qualitas sensibilis, h = sabor, n = pingue, a = partes annuae, g = folium, b = accidens mathematicum, a = affect. prima, n = longum.* Dar în acest fel, comentează Slaughter (1982: 152), „tabelele clasifică şi numesc până la un anumit punct; lexicul asigură restul definiţiilor, dar nu şi al

clasificărilor”. Dalgarno se gândise că nu era neapărat necesar să se ajungă până la clasificarea amănunţită a fiinţelor complexe, însă pentru a da o definiţie e nevoie de o clasificare. În consecinţă, decizia asupra modului de a clasifica – şi deci de a denumi fiinţele complexe – este lăsată, aşa zicând, la iniţiativa utilizatorului limbii.

Prin urmare, se pare că o limbă gândită pentru a permite definiţii univoce se lasă în schimb în seama creativităţii lingvistice a utilizatorilor. De exemplu (separând radicalii cu bară oblică pentru ca numele să fie mai uşor de descifrat), iată câteva sugestii ale lui Dalgarno însuşi:

cal = *Nŋk/pot* = animal cu copita nedespicată + curajos (de ce nu i se aplică şi elefantului?).

mulo = *Nŋk/sof/pad* = animal cu copita nedespicată + privat + sex.

cămilă = *nek/braf/pfar* = patruped cu copita despicată + convex + spate.

palat = *fan/kan* = casă + rege.

abstinent = *sof/praf/emp* = privativ + a bea + adjectival.

bâlbâit = *grug/shaf/tin* = boală (contrarul *lui gug,* sănătate) + obstacol + a vorbi.

evanghelie = *tib/sŋb* = a învăţa + mod de existenţă.

În plus, Dalgarno admite că pentru aceeaşi noţiune văzută din puncte de vedere diferite pot exista nume diferite. Astfel, elefantul poate fi atât *Nŋksyf* (copită nedespicată + maxim de comparaţie), cât şi *Nŋkbeisap* (copită nedespicată + accident matematic + metaforă arhitectonică pentru trompă).

Există apoi problema memorării unor nume atât de dificile, întrucât este evident că e mai greu să-ţi aminteşti diferenţa lexicală dintre *Nŋke* şi *Nŋko* decât pe aceea dintre *măgar* şi *catâr*. Dalgarno sugerează vechi artificii mnemotehnice. De exemplu, cum la „masă” se spune *fran,* iar la „plug” *flan,* să i se asocieze mesei cuvântul *FRANce,* iar plugului cuvântul *FLANders.* Astfel, vorbitorul este obligat să înveţe şi limba filosofică, şi codul mnemotehnic.

Dacă lexicul şi compunerea termenilor apar de o dificultate ieşită din comun, Dalgarno propune în schimb o gramatică şi o sintaxă de o mare simplitate. Dintre categoriile gramaticale clasice, el se mărgineşte să păstreze numai substantivul. Rămân doar câteva caractere pentru pronume (eu = *lal,* tu = *lei,* el = *lei...),* iar în rest, adjectivele, adverbele, comparativele şi chiar formele verbale sunt derivate din substantive prin intermediul unor sufixe. Dacă *sim* înseamnă „bun", *simam* va însemna „foarte bun", iar *simab* „mai bun". Din *pon,* „iubire", se obţin *pone,* „iubitor", *pono,* „iubit", şi *ponomp,* „vrednic de iubire". Ba chiar, în cazul verbelor, Dalgarno consideră că printr-o simplă copulă se poate rezolva orice problemă de predicaţie: *noi iubim* se poate descompune în patru termeni primitivi, „noi + timp prezent + copulă + iubitori" (p. 65). A se observa că ideea că orice verb poate fi redus la copulă şi adjectiv circula deja la modişti, fusese susţinută de Campanella în *Philosophia rationalis* (1638), va fi acceptată în principiu şi de Wilkins şi reluată mai apoi de Leibniz.

În ce priveşte sintaxa (*cf.* Pellerey 1992c), Dalgarno are meritul de a lichida declinările, care încă supravieţuiau în alte limbi filosofice păstrând modelul latin. În limba lui Dalgarno contează numai ordinea cuvintelor: subiectul trebuie să preceadă verbul, care trebuie urmat de complementul direct, ablativul absolut este rezolvat printr-o perifrază care implică particule temporale cum sunt *cum, post, dum,* iar genitivul este înlocuit cu o formă adjectivală sau cu o formulă de apartenenţă *(shf, pertinere).* Schumaker (1982: 155) aminteşte că forme similare există în *pidgin english,* unde „mâna stăpânului" nu se spune *master's hand,* ci *hand-belong-master*.

Simplificată astfel, limba prezintă aspecte de aparentă grosolănie, însă la Dalgarno există o profundă neîncredere faţă de artificiile retorice şi, de asemenea, convingerea că numai structura logică îi conferă enunţului o eleganţă severă specifică. Pe de altă parte, el îi rezervă tehnicii de compunere a numelor acele trăsături de

frumuseţe, eleganţă şi claritate care îl fac să-şi compare limba cu greaca, limba filosofică prin excelenţă.

Trebuie relevată o trăsătură prezentă la Dalgarno, ca şi la Lodwick şi la Wilkins, care a fost cu deosebire subliniată de Frank (1979: 65 şi urm.). Rezervând particulelor precum sufixele sau prefixele funcţia de a transforma substantivele în alte categorii gramaticale şi, prin urmare, de a le schimba semnificaţia, dar introducând prepoziţii precum *per, trans, praeter, supra, in* sau *a* în rândul accidentelor matematice – deci în rândul substantivelor propriu-zise –, Dalgarno tinde să „postuleze o semantică atotcuprinzătoare care să înglobeze tot, sau aproape tot ceea ce tradiţia îi atribuia sferei gramaticale". Cu alte cuvinte, dispare diviziunea clasică dintre termenii *categorematici,* înzestraţi cu semnificaţie autonomă, şi cei *sincategorematici,* a căror semnificaţie depinde de contextul sintactic (altfel spus, distincţia logică dintre variabile, care pot fi ancorate de semnificaţii, şi, respectiv, conectori). E o tendinţă ce pare potrivnică celor susţinute de logica modernă, dar care se apropie de anumite tendinţe actuale din semantică.

12.

JOHN WILKINS

Wilkins începuse să-şi schiţeze proiectul în *Mercury* (1641), unde se mărginea totuşi să se ocupe mai mult de scrierile secrete. În 1668 el propune, prin al său *Essay toward a Real Character, and a Philosophical Language,* cel mai complet sistem din toate câte apar în acest veac privind o limbă artificială filosofică de uz universal.

„The variety of Letters is an appendix to the Curse of Babel" (p. 13). După ce aduce omagiul de rigoare limbii ebraice, după ce trasează o istorie a evoluţiei limbilor după Babel (unde, la p. 4, pomeneşte chiar şi ipoteza celto-

scitică pe care am examinat-o deja în capitolul 5 al acestei cărţi) şi după ce recunoaşte meritele predecesorilor şi ale colaboratorilor care l-au ajutat să formuleze clasificările şi dicţionarul de la sfârşit, Wilkins îşi propune să construiască o limbă întemeiată pe caractere reale, „ce poate fi citită de orice popor în propria sa limbă”(p. 13).

Wilkins aminteşte că majoritatea proiectelor precedente încercau să deriveze lista caracterelor din dicţionarul lingvistic al unei anumite limbi, în loc să se raporteze la natura lucrurilor şi la acele noţiuni comune asupra cărora ar putea cădea de acord întreaga omenire. Prin urmare, proiectul său nu poate fi precedat decât de un soi de colosală panoramă a ştiinţei, pentru a identifica noţiunile elementare comune tuturor fiinţelor raţionale. Însă în acest proiect nu există nimic platonician, în sensul „demnităţilor” lulliene; Wilkins oferă o panoramă atât a ideilor generale, cât şi a cunoaşterii empirice, considerând că, dacă toată lumea cade de acord asupra ideii de Dumnezeu, atunci toată lumea ar trebui să cadă de acord, în aceeaşi măsură, şi asupra clasificării botanice pe care i-o furnizează colegul său John Ray.

Imaginea universului propusă de el este imaginea unui univers potrivit ştiinţei oxoniene a vremii sale, iar el nu-şi pune câtuşi de puţin problema că unele popoare de o altă cultură (care ar trebui să folosească şi ele limba lui universală) au putut organiza universul într-un alt mod.

Tabelele şi gramatica

Aparent, procedeul ales de Wilkins este înrudit cu acela al tradiţiei aristotelice şi al arborelui porfirian. El îşi propune să stabilească un tabel de 40 de Genuri majore (vezi fig. 12.1 din paginile următoare), pe care le împarte în 251 de Diferenţe particulare, de unde derivă 2.030 de Specii (prezentate în perechi). În *fig. 12.2* se reprezintă ca exemplificare, fără a dezvolta numeroase bifurcaţii, felul în care, pornind de la genul Mamifere, după ce le-a deosebit în vivipare şi ovipare, iar pe cele vivipare în mamifere cu copita nedespicată, mamifere cu copita despicată şi

mamifere înzestrate cu labe, el ajunge la clasificarea Câinelui şi a Lupului.

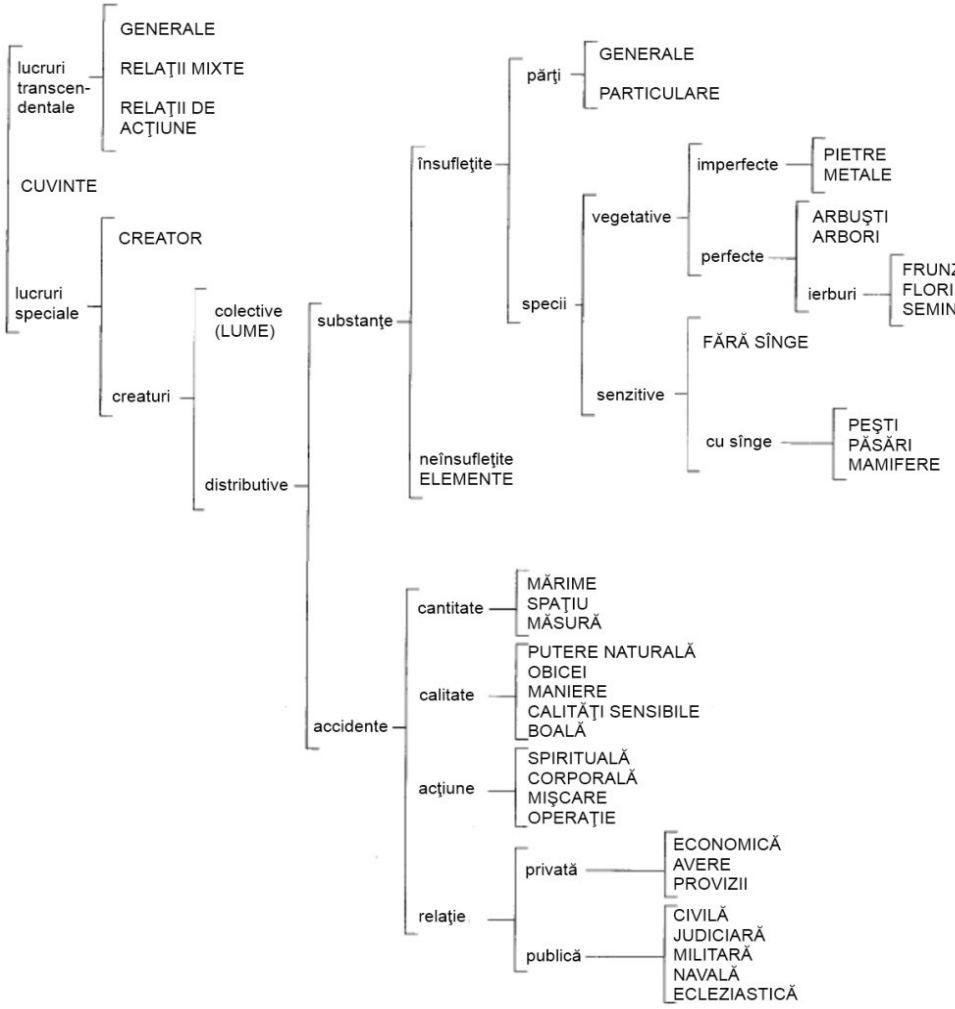


Fig. 12.1.
Noţiuni generale

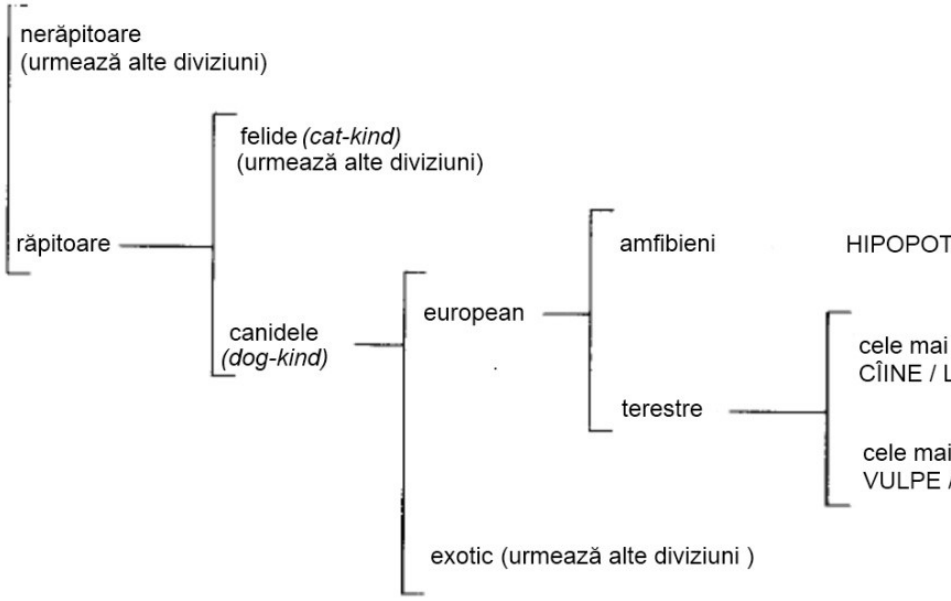


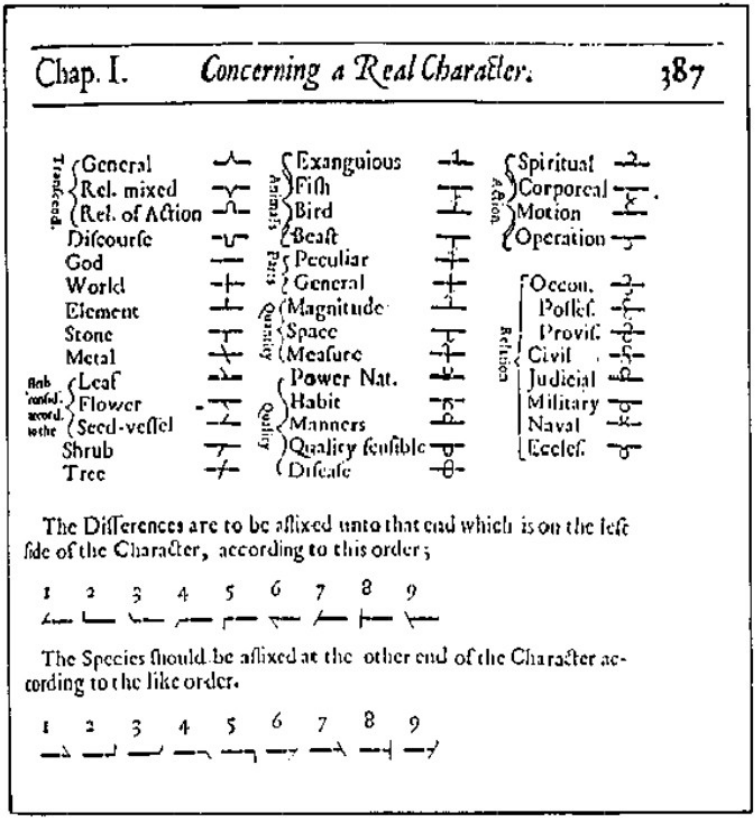
Fig. 12.2.
Animale vivipare cu picioare

Întru justificarea caracterului sumar al exemplelor noastre, să notăm că întregul tabelelor wilkinsiene ocupă nu mai puţin de 270 de pagini din masivul său *in folio.*

Acestor tabele, care schiţează universul celor ce pot fi spuse, Wilkins le adaugă o Gramatică Naturală (sau filosofică) pe baza căreia va stabili mai apoi acele morfeme şi acele mărci pentru termenii derivaţi care să îngăduie trecerea de la primitive la declinări, la conjugări, la sufixe şi la alte mărci care să permită derivarea, pornind de la ele, nu numai a articulărilor discursului, ci şi a perifrazelor prin care, folosind numai primitivele, se pot defini alţi termeni din dicţionarul unei limbi naturale.

Ajuns aici, Wilkins e în măsură să propună propria limbă întemeiată pe caractere reale. De fapt, aceasta se împarte în două limbi: (i) una scrisă, alcătuită din ideograme cu aspect oarecum chinezesc, însă nepronunţabile; (ii) una destinată rostirii. Se vorbeşte de

două limbi întrucât notarea alfabetică destinată rostirii, chiar dacă urmează aceleaşi criterii combinatorii ca şi cea ideografică, este atât de diferită încât reclamă o nouă învăţare. De fapt, limba fonetică este mai clară ca scriere în caractere reale.



Chap. I. *Concerning a Real Character.* 387

Transcendent: General, Rel. mixed, Rel. of Action, Discourse, God, World, Element, Stone, Metal
Plant: Leaf, Flower, Seed-vessel, Shrub, Tree
Animals: Exanguious, Fish, Bird, Beast
Parts: Peculiar, General
Quantity: Magnitude, Space, Measure
Quality: Power Nat., Habit, Manners, Quality sensible, Disease
Action: Spiritual, Corporeal, Motion, Operation
Relation: Oecon., Polit., Provid., Civil, Judicial, Military, Naval, Eccles.

The Differences are to be affixed unto that end which is on the left side of the Character, according to this order;

1 2 3 4 5 6 7 8 9

The Species should be affixed at the other end of the Character according to the like order.

1 2 3 4 5 6 7 8 9

Fig. 12.3

Caracterele reale

În fig. 12.3 sunt reproduse semnele caracteristice pe care Wilkins le atribuie celor 40 de genuri şi semnele distinctive ce servesc la indicarea Diferenţelor şi a Speciilor. După cum se vede, diferenţele şi speciile sunt reprezentate prin mici bare oblice situate la extremităţile segmentelor orizontale care stau la baza fiecărui caracter. Alte semne, foarte dificil de citit, marchează opoziţii, forme

gramaticale, copulă, adverbe, prepoziţii, conjuncţii etc, cum am văzut în alte sisteme analoage. Aşa cum s-a spus, sistemul prevede şi o pronunţare a caracterelor. A se vedea în fig. 12.4 cum sunt fixate siglele pentru genuri, pe când diferenţele vor fi exprimate prin consoanele B, D, G, P, T, C, Z, S şi N, iar speciile prin adăugarea uneia dintre cele şapte vocale (plus doi diftongi) la consoana respectivă. Exemplul dat de Wilkins e următorul:

Dacă (De) înseamnă Element, atunci (Deb) trebuie să însemne prima diferenţă, care (potrivit Tabelelor) este Foc; iar (Deba) va denota prima Specie, care este Flacără. (Det) va fi cea de-a cincea diferenţă sub Gen, care este Meteor ce Apare; (Deta) prima specie, şi anume Curcubeu; (Deto) cea de-a doua, şi anume Halo.

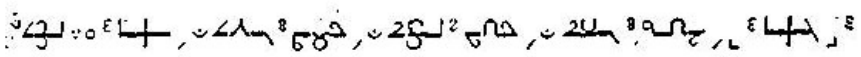
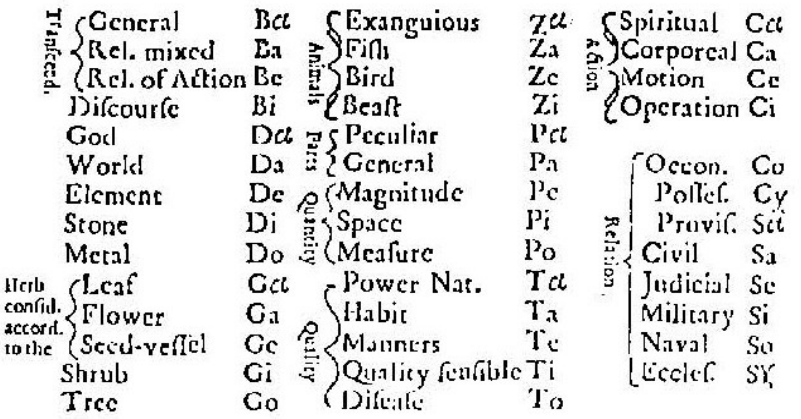


Fig. 12.5

Semnul 1 reprezintă pronumele posesiv, persoana I plural, semnul 2 este dat de caracterul Relaţiilor Economice, mica bară oblică din partea stângă trimite la prima diferenţă (relaţii de consangvinitate), iar cea din partea dreaptă la cea de-a doua specie, Ascendent Direct. Ca atare, primele două semne se citesc *Al nostru tată* şi se pronunţă *Hai coba.*

That which at preſent ſeems moſt convenient to me, is this;



The *Differences* under each of theſe *Genus*'s, may be expreſſed by theſe Conſonants B, D, G, P, T, C, Z, S, N.
in this order; 1 2 3 4 5 6 7. 8 9.

The *Species* may be expreſſed by putting one of the ſeven Vowels after the Conſonant, for the Difference; to which may be added (to make up the number) two of the Dipthongs, according to this order

α, a, e, i, o, ϑ, y, yi, yϑ.
1 2 3 4 5 6 7 8 9.

Fig. 12.4

Dicţionarul: sinonime, perifraze, metafore

Limba prevede o listă de 2.030 de primitive, sau nume de specii. Aceste specii nu cuprind numai substantive pe genuri naturale sau artefacte, ci şi pe relaţii şi acţiuni, din ele derivând verbele sub forma copulă + adjectiv (ca şi la Dalgarno, *eu iubesc* e tradus prin *eu sunt iubitor).* Apoi, particulele gramaticale permit şi timpuri verbale pentru *a fi* şi *a avea,* pronume, articole, exclamaţii, prepoziţii, conjuncţii, în vreme ce diferenţele accidentale exprimă numărul, cazul, genul şi comparativele.

Însă un număr atât de redus de primitive nu este

suficient pentru a traduce orice discurs posibil. La sfârşitul *Essay*-ului său, Wilkins oferă un dicţionar al limbii engleze pentru circa 15.000 de termeni. Pentru termenii ce nu corespund unor primitive sunt indicate modalităţile de exprimare.

Primul criteriu este *sinonimul.* În cazul termenilor pentru care în tabele nu există nicio specie, dicţionarul conţine unul sau mai multe sinonime posibile. De exemplu, pentru *Result* sunt sugerate *Event, Summe* şi *Illation,* fără a se sugera însă care este sinonimul cel mai potrivit într-un anumit context. În alte cazuri, de exemplu *Corruption,* lista sinonimelor posibile e foarte complicată, întrucât, în funcţie de context, poate fi vorba de Rău, Distrugere, Viciere, Infecţie, Decădere sau Putrefacţie. Uneori, modul în care dicţionarul (sau chiar tabelul speciilor) stabileşte listele de sinonime duce la rezultate hilare, ca atunci când se creează seria sinonimică „Cutie-scrin-ladă-dulap-coşciug-masă".

Al doilea este *perifrază.* Dicţionarul înregistrează *Abaţie,* dar, neexistând un caracter (şi o specie) corespunzătoare, câtă vreme există *Colegiu* şi *Monah, Abaţie* va fi redat prin *Colledge of Monks.*

Al treilea criteriu este dat de aşa-numitele *Transcendental Particles.* Credincios ţelului său de analiză semantică prin trăsături primitive, Wilkins consideră că nu este necesar un caracter pentru *viţel,* deoarece acest concept poate fi obţinut prin compunere din „bou + tânăr", şi niciun primitiv *leoaică,* dat fiind că acesta se poate obţine prin adăugarea unei mărci de feminin la *leu.* Ca atare, el elaborează în Gramatică (iar apoi transformă într-un sistem de mărci, în partea dedicată scrierii şi pronunţării caracterelor) un sistem de Particule Transcendentale menite să lărgească sau să schimbe semnificaţia caracterului căruia îi sunt aplicate. Lista priveşte opt clase, cu un total de 48 de particule, însă criteriul care le uneşte este foarte puţin sistematic. Wilkins se orientează după gramatica latină, care dispune de terminaţii (ce permit crearea unor termeni ca *lucesco,*

aquosus, homunculus), de „segregaţi” ca *tim* şi *genus* (ce permit crearea, pornind de la un radical, a lui *gradatim* sau *multigenus),* de determinări de loc (de unde *vestiarium)* sau de agent (de unde *arator).* Unele particule sunt, cu siguranţă, de natură gramaticală (de exemplu cele deja citate, care preschimbă masculinul în feminin şi adultul în tânăr). Însă acelaşi Wilkins se bazează şi pe criteriile retoricii, apelând la metaforă, sinecdocă şi metonimie. De fapt, particulele din categoria *Metaphorical-Like* nu sunt altceva decât nişte mărci de interpretare retorică. Astfel, adăugând această particulă la *rădăcină* se obţine *original,* adăugând-o la *lumină* se obţine *evident.* În sfârşit, alte particule par să se refere la relaţia cauză – efect, conţinător – conţinut, funcţie – activitate, pentru care iată câteva exemple:

Like + picior = piedestal
Like + sânge = cârmâz
Loc + metal = mină
Ofiţer + marină = amiral
Artist + stea = astronom
Voce + leu = a rage/răget

Din punctul de vedere al preciziei limbii, aceasta e partea cea mai slabă a proiectului. De fapt, Wilkins, care oferă o lungă listă de exemple pentru aplicarea corectă a acestor particule, menţionează că este vorba tocmai de nişte exemple. Ca atare, lista rămâne deschisă, îmbogăţirea ei depinzând de inventivitatea vorbitorului (p. 318).

Dar, din moment ce utilizatorul e liber să aplice aceste particule oricărui termen, nu se vede cum s-ar putea evita ambiguitatea. Totuşi, trebuie observat că, dacă prezenţa particulelor transcendentale constituie un risc de ambiguitate, absenţa lor stabileşte că expresia cu pricina trebuie înţeleasă în sensul ei literal, fără nicio posibilitate de echivoc, în acest sens, limba lui Wilkins e, cu siguranţă, mai riguroasă decât a lui Dalgarno, tocmai întrucât în aceasta din urmă orice expresie ar trebui citită ca şi cum ar fi marcată printr-o particulă transcendentală.

Fapt este că în cazul lui Wilkins apare o ruptură între rolul de autor al unei *gramatici filosofice* şi acela de autor al unei *limbi filosofice caracteristice a priori.* Îi revine meritul că, în gramatica filosofică, ţine seama de aspectul figurativ şi retoric al vorbirii, dar faptul că acest aspect este inserat în limba caracteristică se repercutează negativ asupra preciziei şi capacităţii acesteia de a reduce ambiguităţile limbajului obişnuit – dat fiind că Wilkins se hotărăşte chiar să elimine atât din tabel, cât şi din dicţionar făpturi mitologice precum sirenele, pasărea Fenix, grifonul sau harpiile, fiindcă acestea nu există, putând fi cel mult folosite ca nume proprii ale unor indivizi şi ca atare scrise în limba naturală (despre analogia cu preocupări similare la autori ca Russell, *cf.* Frank 1979: 160).

Pe de altă parte, Wilkins recunoaşte că limba sa apare nepotrivită pentru a denumi, de exemplu, varietăţi amănunţite de mâncăruri şi băuturi, soiuri de struguri, marmeladă, ceai, cafea şi ciocolată. De bună seamă, el susţine că soluţia o constituie folosirea perifrazelor, numai că există riscul să se întâmple ca în cazul acelor documente pontificale în latină care, trebuind să se refere la unele noutăţi tehnologice necunoscute civilizaţiei latine, trebuie să numească videocasetele *sonorarum visualiumque taeniarum cistellulae,* iar manifestele publicitare *laudativis nuntiis vulgatores.* Dar, la o adică, cu preţul unei oarecare lipse de eleganţă, latina ar permite totuşi inventarea neologismelor *videocapsulae* şi *publicitaru (cf.* Bettini 1992), în vreme ce limba filosofică a lui Wilkins pare a fi închisă pentru neologisme. Cu excepţia cazului în care lista primitivelor ar fi *deschisă.*

O clasificare deschisă?

Clasificarea *trebuie* să fie deschisă, deoarece Wilkins (urmând inclusiv o sugestie a lui Comenius din *Via lucis)* admite că, pentru a o face într-adevăr adecvată, e nevoie de munca îndelungată a unui colegiu de savanţi, solicitând în acest sens o colaborare din partea Royal Society. Prin

urmare, el ştie că a încercat doar o primă schiţă, ce poate fi pe larg revăzută, şi nu pretinde că ar fi trasat un sistem *încheiat.*

Judecând după caractere, există numai nouă semne sau litere pentru a indica atât speciile, cât şi diferenţele, aşa încât s-ar părea că pentru fiecare gen ar trebui să existe numai nouă specii. Dar se pare că Wilkins a limitat numărul speciilor din motive de eficienţă mnemotehnică, şi nu din raţiuni ontologice. El avertizează că numărul speciilor nu este limitat în mod definitiv, iar pe de altă parte este evident din tabele că, de exemplu, speciile Umbeliferelor sunt zece, iar ale Verticilatelor Nelemnoase nu mai puţin de şaptesprezece (pe când alte genuri au numai şase specii).

Ca atare, Wilkins arată că în astfel de cazuri, pentru a exprima o cifră mai mare de nouă, se recurge la artificii grafice. Pentru a simplifica, vom spune că în limba vorbită este vorba de adăugarea literelor L sau R după prima consoană, pentru a arăta că este vorba de cea de-a doua sau de cea de-a treia eneadă. De exemplu, *Gape* este Lalea (a treia specie a celei de-a patra diferenţe a genului „Erbacee clasificate în funcţie de frunze”) şi ca atare *Glape* va fi Usturoiul, întrucât, prin adăugarea literei L pe poziţia a doua, *e* final nu mai înseamnă 3, ci 12.

Iată-ne însă obligaţi să justificăm un accident curios. În exemplul pe care tocmai l-am oferit, a trebuit să corectăm textul wilkinsian (p. 45), ce vorbeşte, e drept, într-o engleză bună, despre lalea şi usturoi, pe care însă le desemnează în limba caracteristică prin *Gade* şi, respectiv, *Glade.* Este vorba, în mod evident, de o greşeală de tipar, întrucât *Gade* (dacă mergem să controlăm în tabele) desemnează malţul. Problema nu este atât că, pe când în limba naturală garoafa *(tulip)* e lesne de deosebit fonetic de malţ *(malted barley),* în limba filosofică ele se confundă atât fonetic, cât şi grafic, iar în lipsa unui control atent pe tabele orice accident tipografic sau fonetic ar produce inevitabil un echivoc semantic. *Problema este că, în orice limbă caracteristică, suntem obligaţi să găsim un conţinut*

pentru fiecare element al expresiei. Nefiind întemeiată pe dubla articulare proprie limbilor naturale (unde sunetele lipsite de semnificaţie se combină pentru a produce sintagme înzestrate cu semnificaţie), limba caracteristică face ca o variaţie minimă de sunet sau de caracter să impună o schimbare de sens.

Dezavantajul apare din ceea ce trebuia să constituie punctul de forţă al sistemului, şi anume din criteriul de *compoziţie prin trăsături atomice,* din care decurge un total *izomorfism* între expresie şi conţinut.

Flacără este *Deba* întrucât *a* desemnează o specie a elementului Foc, însă dacă se înlocuieşte *a* cu *a*, obţinându-se *Deba,* noua compoziţie înseamnă Cometă. Caracterele sunt alese în mod arbitrar, însă compunerea lor oglindeşte însăşi compoziţia lucrului, astfel încât „învăţând caracterele şi numele lucrurilor, vom fi în egală măsură instruiţi asupra naturii lor” (p. 21).

De aici apare problema numirii unor lucruri inedite. În opinia lui Frank (1979: 80), sistemul lui Wilkins, dominat de o noţiune de Mare Lanţ al Fiinţei, stabilit dinainte şi pentru totdeauna, ar respinge o viziune dinamică asupra limbajului, întrucât limba poate să denumească specii încă necunoscute, însă numai în interiorul sistemului de caractere ce-i este atribuit. Se poate obiecta că ar fi suficiente modificarea tabelelor şi introducerea unei specii noi, dar trebuie să se presupună existenţa unei autorităţi lingvistice care să ne autorizeze să „gândim” ceva nou. În limba wilkinsiană neologismul nu este imposibil, dar e cu siguranţă mai dificil de realizat decât în limbile naturale (Knowlson 1975: 101).

În compensaţie, s-ar putea formula ipoteza că limba wilkinsiană permite proceduri de descoperire ori, cel puţin, de încurajare a descoperirii. Într-adevăr, dacă, de pildă, se transformă *Deta* (curcubeu) în *Dena,* se descoperă că această secvenţă de caractere ar trimite la prima specie a celei de-a noua diferenţe a genului Element şi că această a noua diferenţă nu este înregistrată în tabele. În acest caz, o interpretare metaforică ar fi

imposibilă, întrucât ea ar fi autorizată numai de o particulă transcendentală; aici formula ar desemna fără putinţă de echivoc o specie care ar trebui să se găsească, deşi nu se găseşte, într-un loc precis al clasificării.

În care loc? Am afla dacă tabelele ar reprezenta ceva asemănător cu sistemul periodic al elementelor din chimie, unde locurile goale ar putea fi şi ele ocupate într-o bună zi. Însă limbajul chimic, riguros cantitativ, ne spune ce greutate şi ce număr atomic ar trebui să aibă elementul necunoscut, pe când formula wilkinsiană ne spune că specia ar trebui să se găsească într-un anumit loc al clasificării, fără să ne spună însă ce caracteristici ar avea şi de ce trebuie să se afle în locul respectiv.

Prin urmare, această limbă nu permite proceduri de descoperire, întrucât îi lipseşte un sistem de clasificare riguros.

Limitele clasificării

Tabelele lui Wilkins pornesc de la clasificarea a 40 de genuri şi, prin intermediul a 251 de diferenţe, ajung la definirea a 2.030 de specii. Dar dacă diviziunea ar trebui să continue dihotomic, la fel ca în clasificarea aristotelică, fiecare gen având două diferenţe de diviziune care urmează să constituie două specii subiacente, însă astfel încât ceea ce este specie pentru genul de deasupra să devină gen pentru specia subiacentă, ar trebui să se obţină cel puţin 2.048 de specii (plus un gen suprem şi 1.025 de genuri intermediare) şi tot atâtea diferenţe. Dacă socoteala nu iese, este limpede că, reconstituind un arbore general din cei 41 de arbori particulari reprezentaţi în tabele, nu s-ar putea obţine o structură dihotomică constantă.

Şi nu se obţine pentru că Wilkins clasifică laolaltă substanţele şi accidentele, iar accidentele fiind într-un număr infinit (cum spusese şi Dalgarno), nu pot fi dispuse în mod ierarhic. Wilkins trebuie să clasifice în acelaşi timp noţiuni fundamentale, de factură platoniciană, ca Dumnezeu, lume sau arbore, o dată cu băuturi ca berea,

roluri politice, noţiuni militare şi ecleziastice, întregul univers noţional al unui cetăţean englez din secolul al XVII-lea.

E suficient să revedem fig. 12.1 pentru a observa că accidentele se împart în cinci subcategorii, fiecare din acestea comportând între trei şi cinci genuri. Există trei subdiviziuni pentru Erbacee şi trei pentru Lucruri Transcendentale. O structură dihotomică permite să se controleze numărul fiinţelor aflate în joc, cel puţin o dată ce a fost stabilit nivelul maxim de înglobare, şi dat fiind că pentru un singur nod sunt admise trei subdiviziuni, nu există niciun motiv pentru ca numărul primitivelor să nu fie infinit.

Când Wilkins ajunge la ultimele diferenţe, le articulează pe perechi, însă el este primul care observă că aceste perechi se stabilesc potrivit unor criterii ce se aseamănă mai mult cu cele ale mnemo-tehnicilor *(„for the better helping of the memory”,* p. 22) decât cu un criteriu opozitiv riguros. El ne spune că perechile care au opuşi sunt alcătuite prin opoziţie simplă sau dublă. Dar, în cazul celor care nu conţin opuşi, cuplarea se realizează prin afinităţi. Wilkins observă că aceste opţiuni sunt destul de criticabile şi că de multe ori a cuplat diferenţele într-un mod discutabil *„because I knew not to provide for them better”* (p. 22).

De exemplu, în primul gen, Transcendental Generalul, a treia diferenţă, anume Diversitatea, generează ca a doua specie Bunătatea şi opusul acesteia, Răutatea; însă cea de-a doua diferenţă, Cauza, generează ca a treia specie Exemplarul, care se desprinde de Tip, fără ca între cele două concepte să apară un raport clar; desigur, nu e vorba de opoziţie sau de contrarietate, însă, chiar citind această disjuncţie în termeni de afinităţi, criteriul apare slab şi *ad-hoc.*

În rândul accidentelor de relaţie privată, în specia Relaţie Economică găsim atât raporturi de rudenie unde apar disjuncţii stabilite prin criterii neuniforme, ca Părinte/ Urmaş, Frate/ Frate vitreg sau Celibatar/ Virgin (numai că

Celibatar cuprinde atât bărbatul necăsătorit, cât şi femeia necăsătorită, pe când Virgin pare să se refere doar la condiţia feminină), cât şi acţiuni ce se referă la raporturi inter-subiective, ca A conduce/ A seduce sau A apăra/A dezerta. Printre relaţiile economice apar şi Proviziile, unde găsim Unt/ Brânză, dar şi A tăia/A frige şi Cutie/Coş.

În definitiv, aşa cum observă Frank, se pare că Wilkins consideră ca fiind în esenţă echivalente tipuri diferite de opoziţie ce pot fi întâlnite în limbile naturale, unde găsim opoziţii prin antonimie (bine/ rău), prin complementaritate (soţ/ soţie), prin conversiune (a vinde/ a cumpăra), prin relativitate (deasupra/dedesubt), prin graduaţie (luni/marţi/miercuri...), prin graduaţie cu ierarhie (centimetru/metru/kilometru), prin antipodalitate (sud/nord), prin ortogonalitate (vest/est), prin conversiune vectorială (a pleca/a sosi).

Nu întâmplător, Wilkins a insistat în mod repetat asupra avantajelor mnemotehnice ale limbii sale. El nu numai că a realizat unele efecte ale mnemo-tehnicilor tradiţionale, ci chiar a împrumutat o serie de mecanisme ale acestora. Cuplează prin opoziţie, prin metonimie, prin sinecdocă, după cum i se pare mai corespunzător cu obişnuinţele sale mnemonice. Rossi (1960: 252) pomeneşte o plângere a lui John Ray, care, după ce redactase împreună cu Wilkins tabelele botanice, aminteşte că fusese constrâns să urmeze nu comandamentele naturii, ci exigenţele de regularitate – am spune – aproape „scenografică", mai asemănătoare cu acelea din marile teatre mnemotehnice decât cu acelea din taxonomiile ştiinţifice curente.

Apoi, nu este clar ce anume reprezintă diviziunile care apar scrise cu caractere minuscule în arborele genurilor (fig. 12.1). Nu ar trebui să fie diferenţe, întrucât diferenţele intervin în tabelele următoare, pentru a stabili, în interiorul fiecăruia dintre cele patruzeci de genuri, cum depind de ele diferitele specii. Ar putea fi un soi de supra-genuri, dar, precum se vede, unele dintre ele apar sub formă adjectivală, amintind îndeaproape diferenţele din

tradiţia aristotelică, ca de pildă însufleţit/neînsufleţit. Să admitem că sunt nişte pseudo-diferenţe. Dar, dacă secvenţa Substanţe + neînsufleţite = ELEMENTE corespunde criteriului aristotelic, altfel stau lucrurile la cealaltă extremitate a disjuncţiei, unde substanţele însufleţite se împart ulterior în părţi şi specii, speciile în vegetative şi senzitive, vegetativele în perfecte şi imperfecte, şi abia la sfârşitul acestor disjuncţii se identifică anumite genuri. De asemenea, dată fiind o pereche (de exemplu CREATOR/creaturi), prima extremitate constituie un gen în sine, pe când cealaltă funcţionează ca o pseudo-diferenţă, pentru a ajunge să selecţioneze, după mai multe disjuncţii, alte genuri. A se vedea cum, în triada ARBUŞTI/ARBORI/ IERBURI, spre deosebire de primii doi termeni, cel de-al treilea nu este un gen, ci, încă o dată, un supragen (sau o pseudo-diferenţă) care serveşte la a diviza mai apoi trei genuri subordonate.

Wilkins mărturiseşte (p. 289) că ar fi frumos dacă fiecare diferenţă ar putea avea o Denumire Transcendentală a ei, însă limba nu oferă suficienţi termeni. În plus, el admite că o diferenţă bine individualizată ar fi în măsură să exprime cu adevărat forma imediată pe care esenţa o conferă fiecărui lucru. Însă formele sunt încă necunoscute în cele mai multe cazuri, şi trebuie să se limiteze a oferi definiţii de proprietate şi circumstanţă.

Să încercăm să înţelegem mai bine cum stau lucrurile. Dacă vrem să deosebim câinele de lup pe baza semnului caracteristic, ştim numai că *Zita,* câinele, este „primul membru din prima pereche specifică a celei de-a cincea diferenţe din genul Mamifere” şi că *Zitas,* lupul, este opusul său din această pereche (*s*-ul este semn de opoziţie specifică). Dar, în acest fel, caracterul ne spune care este situarea câinelui într-un sistem universal al mamiferelor (care, vezi fig. 12.1, alături de păsări şi de peşti, aparţin de substanţele însufleţite senzitive cu sânge). El nu ne spune nimic despre caracteristicile fizice ale câinelui şi nici nu ne oferă informaţii pentru a

recunoaşte un câine şi a-l deosebi de un lup.

Doar recurgând la citirea tabelelor aflăm că: *(1)* viviparele cu labe au picioare cu degete; *(2)* răpitoarele au îndeobşte şase incisivi ascuţiţi şi doi canini lungi pentru a reţine prada; *(3)* canidele *(dog-kind)* au capul alungit, prin aceasta deosebindu-se de felide *(cat-kind),* care au capul rotund; *(4)* cele mai mari canide se împart în „domestic-blânde" şi „sălbatice-ostile faţă de oi", şi numai astfel înţelegem diferenţa dintre câine şi lup.

Prin urmare, diferenţele şi speciile „taxonomizează", însă nu definesc proprietăţile de care avem nevoie pentru a recunoaşte obiectul, prin urmare trebuie să recurgem la complementele anexate. Pentru tradiţia aristotelică era suficient ca omul să fie definit ca animal raţional muritor. Aceasta nu-i ajunge lui Wilkins, ce trăieşte într-o epocă în care se caută a se descoperi natura fizico-biologică a lucrurilor. Lui îi trebuie să ştie care sunt trăsăturile morfologice şi comportamentale ale câinelui. Însă organizarea din tabelele sale nu-i permite să le exprime decât prin proprietăţi şi circumstanţe adăugate, ce trebuie exprimate în limba naturală, întrucât limba caracteristică nu posedă formule pentru a le evidenţia. Limba wilkinsiană eşuează tocmai în realizarea programului pe care şi-l propusese, potrivit căruia „învăţând caracterul şi numele lucrurilor, am fi în aceeaşi măsură instruiţi în ce priveşte natura lor" (p. 21).

Dacă mai apoi observăm că Wilkins, oarecum pionier în acest sens, s-a mărginit să construiască taxonomii precum cele moderne exemplificate în *fig. 10.1*, atunci trebuie să ne amintim, aşa cum a subliniat Slaughter, că el amestecă încercările de taxonomie pre-ştiinţifică cu aspectele de taxonomie populară *(folk-taxonomy).* E un caz de taxonomie populară faptul că astăzi noi clasificăm usturoiul şi ceapa în rândul legumelor şi al lucrurilor comestibile, iar crinii în rândul florilor, când, din punct de vedere botanic, toate sunt liliacee. În acelaşi chip, Wilkins ajunge la canide urmând mai întâi un criteriu morfologic, iar mai apoi unul funcţional, pentru a continua cu un

criteriu geografic.

Atunci ce este acel *Zita* care ne spune atât de puţine despre natura câinelui şi ne obligă, pentru a afla mai multe, să consultăm tabelele? Ca să ne exprimăm în termeni legaţi de lucrul pe computer, el funcţionează ca un indicator ce permite accesul la informaţii conţinute în memorie, informaţii în raport cu care caracterul nu prezintă niciun fel de transparenţă. Pentru a înţelege caracterul, utilizatorul care ar folosi limba ca idiom natural trebuie să fi memorat dinainte aceste informaţii. Dar de exact acelaşi lucru are nevoie şi cel care, în loc de *Zita,* ar spune *câine, dog, chien, Hund, perro* sau *cane.*

Ca atare, masa de informaţie enciclopedică aflată la baza organizării tabelelor prin presupuse primitive neagă în fond caracterul compoziţional ai trăsăturilor ce părea să se realizeze în limba caracteristică a lui Wilkins. Primitivele nu sunt primitive. Speciile lui Wilkins nu numai că apar prin compunerea unor genuri şi diferenţe, ci, în plus, sunt *nume* folosite ca nişte cârlige pentru atârnarea unor descrieri enciclopedice, însă nici măcar genurile şi diferenţele nu sunt primitive, dat fiind că nici ele nu pot fi identificate decât prin intermediul unor descrieri enciclopedice. Desigur, ele nu sunt noţiuni înnăscute sau imediat inteligibile prin intuiţie, întrucât, dacă ideea de Dumnezeu sau de Lume ar putea fi considerată astfel, nu s-ar putea spune acelaşi lucru despre Relaţia Navală sau Ecleziastică. Nu sunt primitive întrucât, dacă ar fi astfel, ar trebui să fie prin natura lor indefinibile şi nedefinite, dar nu sunt, pentru că ansamblul tabelelor nu face altceva decât să le definească prin intermediul unor expresii din limba naturală.

Dacă arborele clasificator wilkinsian ar avea consistenţă logică, ar trebui să se presupună fără ambiguitate ca analitic adevărat faptul că Genul Mamifere implicita Substanţă însufleţită şi că Substanţa însufleţită implicita Creaturi Distributive. Dar aceste raporturi nu se verifică întotdeauna. De exemplu, opoziţia „vegetativ/senzitiv” din tabelul genurilor serveşte la a

identifica PIETRE şi ARBORI (şi are un statut incert), însă reapare în tabelul Lumii, ba chiar *de două ori* (a se vedea sublinierile noastre):

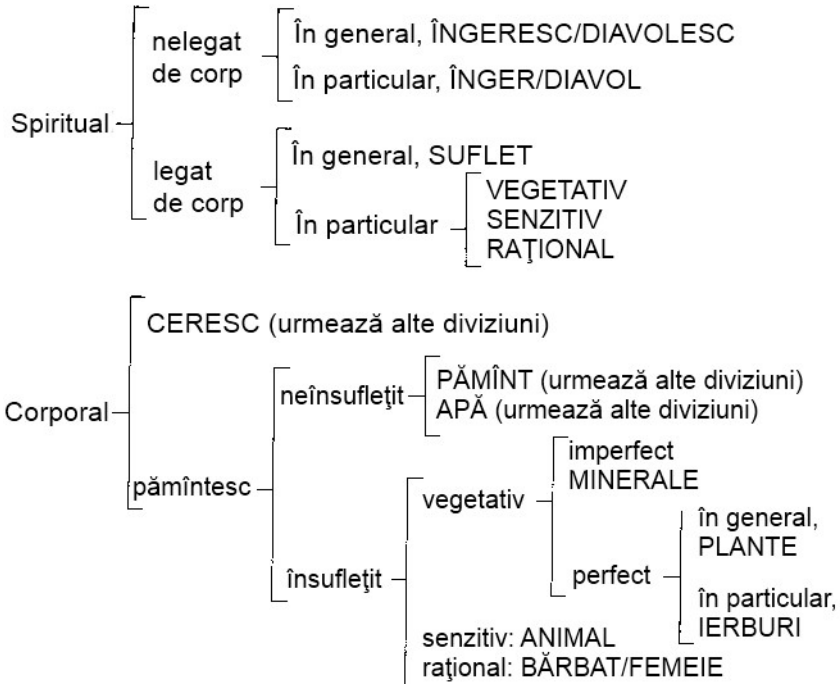


Fig. 12.6.
Din tabelul lumii

Prin urmare, potrivit logicii wilkinsiene, s-ar putea admite că ceea ce este vegetativ, pe baza *fig. 12.1*, este în mod necesar o creatură însufleţită, însă pe baza *fig. 12.6* este în mod necesar un element atât al lumii spirituale, cât şi al lumii pământeşti corporale.

Este evident că aceste entităţi diverse (fie ele genuri, specii sau altceva), ori de câte ori reapar într-un tabel, sunt văzute dintr-un unghi diferit. Dar în acest caz nu avem de-a face cu o organizare a universului astfel încât orice entitate să fie definită fără echivoc prin locul pe care îl ocupă în arborele general al lucrurilor. Dimpotrivă, subdiviziunile sunt asemenea capitolelor unei mari

enciclopedii, în măsură să reconsidere acelaşi lucru din puncte de vedere diferite.

Dacă se consultă tabelul cu Relaţii Economice, se observă că – printre speciile sale – Apărarea e în opoziţie cu Dezertarea, dar dacă se consultă tabelul cu Relaţii Militare, aceeaşi specie, Apărarea, e în opoziţie oportună cu Agresiunea. Este adevărat că apărarea ca relaţie economică (opusă dezertării) va fi desemnată ca fiind *Coco,* pe când ca acţiune militară (opusă agresiunii) va fi desemnată ca fiind *Siba*; prin urmare, două caractere diferite indică două lucruri diferite. Dar este oare vorba cu adevărat de două lucruri diferite sau de două *moduri de a privi* două aspecte ale aceluiaşi lucru? Apărarea ca relaţie economică şi Apărarea ca relaţie militară au totuşi ceva în comun. Este vorba de o acţiune războinică, aceeaşi în ambele cazuri, numai că o dată este văzută ca o îndatorire faţă de patrie, iar a doua oară ca răspuns faţă de inamic. Ca atare, se stabileşte un fel de legătură transversală între noduri îndepărtate ale aceleiaşi pseudo-dihotomii, însă în acest moment arborele nu mai este arbore, ci o *reţea,* unde există conexiuni multiple, şi nu raporturi ierarhice.

În lucrarea sa *Des signes* (1800), Joseph-Marie Degerando formulase acuzaţia că Wilkins confundase mereu clasificarea cu diviziunea:

Diviziunea diferă de clasificare întrucât aceasta din urmă [clasificarea] se întemeiază pe proprietăţile intime ale obiectelor pe care urmăreşte să le distribuie, pe când prima [diviziunea] se reglează potrivit anumitor scopuri faţă de care noi raportăm aceste obiecte. Clasificarea împarte ideile pe genuri, specii şi familii; diviziunea, în regiuni mai mult sau mai puţin întinse. Metodele botanicii sunt clasificări; geografia este predată prin diviziuni. Iar dacă se vrea un exemplu mai limpede, atunci când o armată este desfăşurată în luptă, fiecare brigadă sub un şef, fiecare batalion sub un comandant, fiecare companie sub un căpitan, aceasta este imaginea unei diviziuni. Atunci când starea acestei armate este reprezentată pe o ordine de bătaie cuprinzând în primul rând enumerarea

ofiţerilor de toate gradele, apoi pe aceea a subofiţerilor şi apoi pe aceea a soldaţilor, avem imaginea unei clasificări (IV: 399-400).

Neîndoielnic, Degerando se gândeşte la conceptul de bibliotecă ideală la Leibniz şi la structura *Enciclopediei* (despre care vom vorbi mai departe), adică la un criteriu de împărţire a materiilor în funcţie de importanţa pe care acestea o au pentru noi. Însă o diviziune cu scopuri practice urmează nişte criterii ce nu pot fi acelea care duc la căutarea unui sistem metafizic întemeiat de primitive.

Hipertextul lui Wilkins

Dar dacă acest neajuns al sistemului ar reprezenta virtutea sa profetică? Pare că Wilkins aspira în mod obscur la ceva la care abia noi, astăzi, am putea da un nume; poate că voia să construiască un *hipertext.*

Un hipertext este un program computerizat care leagă orice *nod* sau element al propriului repertoriu, prin intermediul unei multitudini de trimiteri interne, cu multiple alte noduri. Putem concepe ca un hipertext despre animale care, pornind de la „câine", să realizeze o clasificare generală a mamiferelor şi să insereze câinele într-un arbore de *taxa* care conţine şi pisica, boul şi lupul. Dar dacă în acest arbore clicăm pe „câine", suntem trimişi la un repertoriu de informaţii în legătură cu proprietăţile şi obişnuinţele câinelui. Selectând o altă ordine de conexiuni, putem ajunge la o trecere în revistă a diferitelor roluri ale câinelui în diferite perioade istorice (câinele în neolitic, câinele în epoca feudală...) sau la o listă cu imaginile câinelui în istoria artei. În fond, poate că asta şi dorea Wilkins, atunci când se gândea că poate considera Apărarea atât în raport cu îndatoririle cetăţeanului, cât şi în raport cu strategia militară.

Dacă ar fi aşa, multe dintre contradicţiile din tabelele sale şi din sistemul său n-ar mai apărea ca atare, iar Wilkins ar fi pionierul unei organizări flexibile şi multiple a cunoaşterii, care se va impune în secolele următoare. Dar, dacă acesta ar fi fost proiectul său, n-am mai putea vorbi

de o limbă perfectă, ci de modalităţi de a articula sub multiple profiluri ceea ce limbile naturale ne permit să exprimăm.

13.

FRANCIS LODWICK

Lodwick a scris înaintea lui Dalgarno şi a lui Wilkins, care i-au cunoscut opera, iar Salmon (1972: 3) îl consideră autorul primei încercări publicate de întemeiere a unui limbaj bazat pe un caracter universal. *A Common Writing* datează din 1647, iar *The groundwork or foundation laid (or so intended) for the framing of a new perfect language and a universal or common writing* din 1652.

Lodwick era un negustor, nu un învăţat, aşa cum el însuşi mărturiseşte cu umilinţă, iar Dalgarno, în *Ars signorum* (p. 79), îi laudă încercarea, adăugând însă: „Este totuşi adevărat că nu avea forţa potrivită pentru acest subiect, întrucât era un om al Artelor, şi nu al Şcolii". El înainta prin încercări inegale, în căutarea unei limbi în măsură nu doar să înlesnească schimburile, ci şi să permită o învăţare uşoară a limbii engleze. Face planuri diferite în momente diferite, neschiţând niciodată un sistem complet. Totuşi, planul prezent în cea mai originală din lucrările sale *(A Common Writing,* care nu are mai mult de treizeci de pagini) conţine câteva trăsături aparte, care îl deosebesc de alţi autori, statornicindu-l ca precursor al unor orientări din semantica lexicală contemporană.

Proiectul său are în vedere, cel puţin teoretic, o serie de trei indici numerotaţi, a căror funcţie ar trebui să fie aceea de a trimite de la cuvintele din limba engleză la caractere şi de la acestea la cuvinte. Însă ceea ce deosebeşte acest proiect de poligrafii este natura lexicului caracterelor. De fapt, acesta trebuie să reducă numărul de termeni din index, raportând mai mulţi termeni la acelaşi

radical. A se vedea în *fig. 13.1* cum Lodwick identifică un radical care exprimă acţiunea *to drink,* îi atribuie un caracter convenţional, iar apoi stabileşte o serie de note gramaticale care exprimă Actorul (cel care bea), Actul, Obiectul (băutura), înclinaţia (beţivul), Abstractul, Locul (cârciuma).

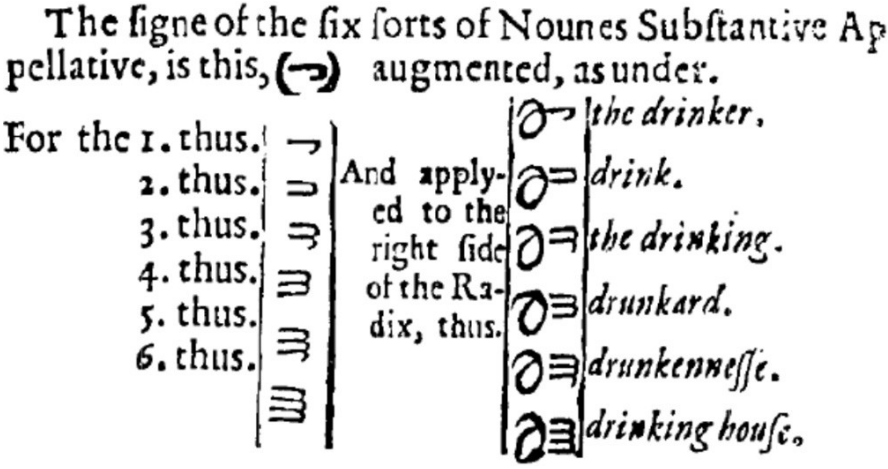

The ſigne of the ſix ſorts of Nounes Subſtantive Appellative, is this, (⊐) augmented, as under.
For the 1. thus. ⊐
2. thus. ⊐
3. thus. ⊐
4. thus. ⊐
5. thus. ⊐
6. thus. ⊐
And applyed to the right ſide of the Radix, thus.
∂⊐ the drinker.
∂⊐ drink.
∂⊐ the drinking.
∂⊐ drunkard.
∂⊐ drunkenneſſe.
∂⊐ drinking houſe.

Fig. 13.1

Prin urmare, Lodwick are ideea originală de a porni nu de la substantive (nume de indivizi sau de specii, cum se întâmpla în tradiţia de la Aristotel şi până în vremea sa), ci de la scheme de acţiune. El populează aceste scheme cu actori sau cu ceea ce astăzi am numi Actanţi, altfel spus cu roluri abstracte ce pot fi apoi legate de nume de persoane, de lucruri, de locuri, de pildă un Agent, un Contraagent, un Obiect al acţiunii etc.

Pentru a-şi desemna caracterele, Lodwick recurge adesea la criterii mnemotehnice, căutând să aleagă semne care să amintească iniţiala cuvântului din engleză (pentru *drink* va fi un fel de *delta,* iar pentru *love* un fel de *l*). În acelaşi timp, se foloseşte de artificii de punctuaţie şi de trăsături adiţionale care amintesc vag de ebraică. În sfârşit, aşa cum sugerează Salmon, împrumută probabil de la specialiştii în algebră ai vremii ideea de a înlocui

numerele cu litere.

Pentru a-şi fixa pachetul restrâns de radicali, Lodwick trece la schiţarea unei gramatici filosofice, în care inclusiv categoriile gramaticale exprimă raporturi semantice. În acest fel, derivativele şi morfemele devin tot atâtea criterii de economie pentru reducerea oricărei categorii gramaticale la o componentă a acţiunii.

Astfel, lexicul caracterelor ar reieşi foarte redus în raport cu un indice al cuvintelor dintr-o limbă naturală înregistrate într-un dicţionar, iar Lodwick se străduieşte să-l reducă în continuare, derivând adjectivele şi adverbele din verbe, folosind rădăcina *love* pentru a obţine persoana iubită *(the beloved)* şi modul *(lovingly),* şi derivând din verbul to *kleanse* (a curăţa) adjectivul *curat* printr-un semn de declaraţie (se afirmă că acţiunea desemnată de radicalul verbal a fost exercitată asupra obiectului).

Lodwick îşi dă seama că nu poate reduce la acţiuni numeroase adverbe, prepoziţiile, interjecţiile şi conjuncţiile, care vor fi reprezentate prin trăsături adăugate la radicali. Recomandă ca numele proprii să fie scrise în limba naturală. O problemă deosebită o ridică acele nume pe care astăzi le-am numi de „genuri naturale” şi cu care ar trebui să ne resemnăm a alcătui o listă aparte. Desigur, acest fapt ameninţă speranţa de a reduce lexicul la o listă foarte restrânsă de radicali. Lodwick însă încearcă să micşoreze această listă de genuri naturale. De exemplu, el consideră că termeni precum *hand, foot* şi *land* pot fi reduşi la *to hand, to handle, to foot* şi *to land.* Într-un alt pasaj recurge la etimologie, reducând *king* la rădăcina verbală arhaică *to kan,* care ar trebui să însemne atât „a cunoaşte”, cât şi „a avea puterea de a acţiona”. Atrage atenţia că şi în latină se poate deriva *rex* din *regere* şi sugerează că printr-un singur termen s-ar putea exprima regele (pentru engleză) şi împăratul (pentru germană), pur şi simplu notând alături de radicalul K numele ţării respective.

Acolo unde nu găseşte rădăcini verbale, încearcă cel puţin să reducă o serie de nume diferite la un singur

radical, aşa cum propune pentru *chilă, calfe, puppy* şi *chikin,* care sunt puii unor animale (această operaţie o realizase şi Wilkins, folosindu-se însă de aparatul greoi şi ambiguu al particulelor transcendentale). De asemenea, consideră că reducerea la un singur radical se poate înfăptui şi prin intermediul unor scheme de acţiune care prezintă un raport analogic *(to see* şi *to know),* de sinonimie *(to lament* şi *to bemoane),* de contradicţie *(to curse* şi *to blesse)* sau prin raportare la substanţă (în sensul că *to moisten, to wet, to wash* şi chiar *to baptize* pot fi reduse la o schemă de acţiune care să se refere la udarea unui corp). Toate aceste derivări vor fi reprezentate prin anumite trăsături.

Proiectul este abia schiţat, iar sistemul de derivare greoi, însă Lodwick, cu o listă de doar 16 radicali *(to be, to make, to speake, to drinke, to love, to kleanse, to come, to begin, to create, to light, to shine, to live, to darken, to comprehend, to send* şi *to name),* izbuteşte să transcrie începutul *Evangheliei după Ioan* („La început era Cuvântul, şi Cuvântul era la Dumnezeu...") derivând începutul de la *to begin,* Dumnezeu de la *to be,* Cuvântul de la *to speak* şi conceptul tuturor lucrurilor create de la *to create.*

O limită a întreprinderii sale constă în faptul că, aşa cum alţi poligrafi presupuneau universalitatea gramaticii latine, el presupune universalitatea englezei. De altfel, filosofizează gramatica engleză pe baza unor categorii care încă amintesc de latină. Dar, în acelaşi timp, sare peste complicatul model aristotelic care i-ar fi impus, aşa cum le-a impus şi celorlalţi, să construiască o reprezentare ordonată a genurilor şi speciilor, întrucât nicio tradiţie precedentă nu stabilea că seria verbelor trebuie ierarhizată ca seria fiinţelor.

Wilkins se va apropia de ideea lui Lodwick într-un tabel de la p. 311 din *Essay,* dedicat prepoziţiilor de mişcare, unde reduce mulţimea prepoziţiilor la o serie de poziţii (şi de acţiuni posibile) ale unui corp într-un spaţiu tridimensional *neierarhizat* (fig. 13.2), însă nu va îndrăzni

să extindă acest principiu la tot sistemul conţinutului.

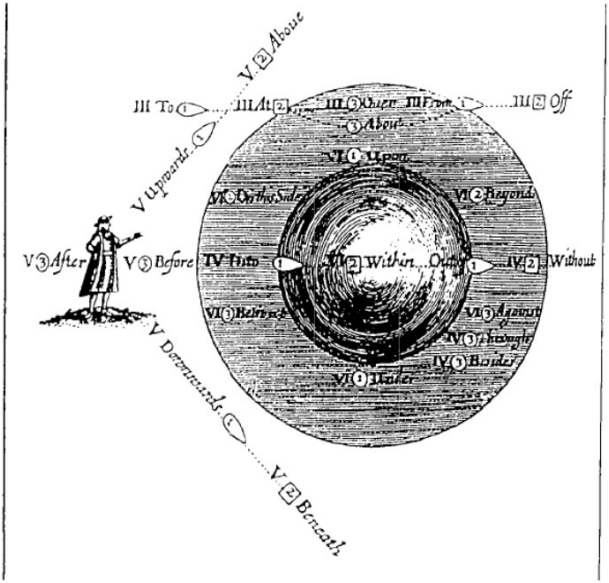


Fig. 13.2

Din nefericire, nici primitivele de acţiune ale lui Lodwick nu sunt neapărat nişte primitive propriu-zise. Desigur, se pot identifica anumite poziţii ale corpului în spaţiu, inteligibile în mod intuitiv şi universal, precum „a se ridica” sau „a se culca”, dar cei şaisprezece radicali ai lui Lodwick nu sunt de aşa natură. Ca atare, i s-ar putea replica prin obiecţia formulată mai târziu de Degerando lui Wilkins: nu poate fi considerată primitivă nici măcar o idee intuitivă precum *a merge.* Aceasta poate fi definită în termeni de *mişcare,* însă ideea de mişcare presupune în calitate de componente ideile de *loc,* de *existenţă în locul respectiv,* de *substanţă mobilă* care să ocupe acel loc, de *moment* care marchează trecerea. În plus, într-o mişcare trebuie presupuse cel puţin *pornirea, trecerea* şi *sosirea.* De asemenea, trebuie să se adauge ideea unui *principiu de acţiune* situat în substanţa care se mişcă şi să se ţină seama de ideea unor *membre* care susţin corpul, *„car glisser, ramper, etc. ne sont pas la meme chose que marcher” (Des signes* IV, 395), şi trebuie să se presupună

că mişcarea se desfăşoară pe *suprafaţa terestră,* altminteri, în loc de „a merge”, am avea „a înota” sau „a zbura”. Ajunşi aici, ar fi nevoie de descompunerea ulterioară a ideilor de suprafaţă sau de membre.

Cu excepţia cazului când primitivele de acţiune sunt alese *ad-hoc,* ca nişte construcţii interlingvistice care să servească drept parametru pentru traducerile automate: a se vedea, de exemplu, Schank şi Abelson (1977), care au elaborat un limbaj computerizat bazat pe acţiuni primitive precum PROPEL, MOVER, INGEST, ATRANS, EXPEL, prin intermediul cărora sunt analizate acţiuni mai complexe, ca „a mânca” (se analizează astfel expresii precum *John mănâncă o broască,* unde însă, ca şi în cazul lui Lodwick, ideea de „broască” nu poate fi descompusă într-o schemă de acţiuni).

Tot astfel, în unele semantici contemporane nu se caută atât să se pornească de la definiţia de *cumpărător,* pentru a ajunge apoi la definirea actului de a cumpăra, ci se schiţează mai curând o secvenţă-tip de acţiuni ce definesc relaţiile dintre un subiect A care îi dă bani unui obiect B, de la care primeşte în schimb o marfă. Este limpede că pornind de la această secvenţă se pot defini nu numai cumpărătorul, ci şi vânzătorul, acţiunea de a vinde şi de a cumpăra, noţiunile de vânzare şi de preţ şi aşa mai departe. În Inteligenţa Activă, această secvenţă-tip, numită *frame,* permite ca un computer să extragă inferenţe din informaţii preliminare (dacă A este un cumpărător, atunci va realiza anumite acţiuni; dacă A realizează aceste acţiuni, atunci va fi cumpărător; dacă A ia de la B o marfă, dar nu-i dă bani în schimb, atunci nu o cumpără etc).

Potrivit altor cercetători contemporani, verbul *to kill* ar trebui reprezentat ca *Xs cauză (Xd* devine *(-viu Xd)) + (însufleţit Xd)* & *(violent Xs).*

Dacă un subiect *s* acţionează, prin mijloace sau instrumente violente, astfel încât să-i cauzeze unui subiect *d,* fiinţă însufleţită, o schimbare de stare de la viaţă la moarte, atunci ucide. Dar dacă ar trebui reprezentat

verbul *to assassinate,* ar trebui să se adauge la *Xd,* pe lângă marca de „fiinţă însufleţită”, şi aceea de „personaj politic”.

Este semnificativ faptul că dicţionarul lui Wilkins se referă la *assassin,* pe care îl trimite la sinonimul *murther*[11] (desemnându-l din greşeală ca a patra specie a celei de-a treia diferenţe de gen din Relaţiile Judiciare, când de fapt e vorba de specia a cincea), însă se grăbeşte să stabilească o limitare perifrastică *(„specially, under pretence of Religion”).* Limba filosofică *a priori* nu poate urmări toate subtilităţile limbii naturale.

Proiectul lui Lodwick, integrat cum trebuie, ar putea folosi caracterul pentru *a ucide,* adăugând o trăsătură de mediu şi de circumstanţă şi trimiţând astfel la un act de ucidere care se petrece în lumea politică sau religioasă.

Limba lui Lodwick ne aminteşte de cea descrisă de Borges în „Tlon, Uqbar, Orbis Tertius” (din volumul *Ficţiuni),* unde nu se procedează prin aglutinări ale unor radicali substantive, ci se exprimă doar fluxuri temporale, drept pentru care nu există cuvântul *lună,* ci verbul *a se înluna*[12]*.* E sigur că Borges îl cunoştea pe Wilkins, fie şi indirect, dar probabil că nu-l cunoştea pe Lodwick. Însă cu siguranţă se gândea, şi nu-i exclus ca şi Lodwick să se fi gândit, la *Cratylos* (396b), unde Platon, pentru a susţine teoria originii motivate a numelor, oferă exemple privitoare la modul în care cuvintele reprezintă nu un lucru, ci originea sau rezultatul unei acţiuni. De exemplu, ciudata diferenţă dintre nominativul şi genitivul numelui *Zeus-Dios* se datorează faptului că, iniţial, numele era o sintagmă ce exprima acţiunea obişnuită a regelui zeilor: *di’hoon zen,* „cel prin care e dată viaţa”.

Tocmai pentru a preîntâmpina sincopele unei definiţii de tip dicţionar (prin gen, diferenţă şi specie), numeroase teorii semantice actuale încearcă să stabilească

11 Eventual, *murtherer (n.t.).*

12 Preiau această variantă pronominală din traducerea lui Darie Novăceanu, în Jorge Luis Borges, *Moartea şi busola,* Univers, Bucureşti, 1972, p. 45 *(n.t.).*

semnificaţia unui termen printr-o serie de *instrucţiuni* sau de proceduri prin care îi verificăm posibilităţile de aplicare. Dar, într-unul din pasajele sale cele mai caracteristice, Charles Sanders Peirce *(Collected Papers,* 2.330) oferise o lungă şi complexă explicare a termenului *litiu,* în care această substanţă este definită nu numai printr-o poziţie în tabelul periodic al elementelor şi printr-un număr atomic, ci şi prin descrierea operaţiunilor ce trebuie executate pentru obţinerea unui specimen.

Lodwick nu a ajuns până aici, însă proiectul său se opunea cu îndrăzneală unei tradiţii bine înrădăcinate, ce nu va pieri nici în secolele următoare, aceea potrivit căreia în procesul glotogonic numele trebuiau să preceadă verbele (de altfel, întreaga dezbatere aristotelico-scolastică susţinea ideea primordialităţii substanţelor, exprimate tocmai prin substantive, ale căror acţiuni sunt predicate doar ulterior).

Să ţinem seama de cele afirmate în capitolul 5 în legătură cu tendinţa tuturor teoreticienilor unei limbi perfecte de a se baza în primul rând pe o nomenclatură. În secolul al XVIII-lea, Vico *(Scienza nuova seconda,* II, 2.4) încă va spune că „faptul că numele au apărut înaintea verbelor”[13] e dovedit nu numai de structura propoziţiei, ci şi de aceea că, în afară de interjecţii, copiii se exprimă mai întâi prin substantive, iar abia mai târziu exprimă verbe. Iar Condillac *(Essai sur l’origine des connaissances humaines,* 82) va afirma că „limba a rămas pentru multă vreme fără alte cuvinte în afara substantivelor”. Stankiewicz (1974) a evidenţiat formarea unei alte orientări mai întâi în *Hermes* al lui Harris (1751, III), apoi la Monboddo *(Of the origins and progress of language,* 1773-1792), iar după aceea treptat, trecând prin Herder, care în *Vom Geist der ebraischen Poesie* (1787) aminteşte că substantivul se referă la lucruri într-un fel mort, pe când verbul situează lucrul în mişcare, iar aceasta stimulează senzaţia. Fără a urma pas cu pas această lingvistică a verbului practicată de Stankiewicz, gramatica

13 Par. 452 (n.t.).

comparativă a susţinătorilor ipotezei indo-europene se situează tocmai sub semnul unei reevaluări a verbului, şi „în acest sens ei au urmat tradiţia gramaticienilor sanscriţi [...] care derivau cuvintele din rădăcini verbale” (1974: 176). Pentru a sfârşi printr-un protest al lui De Sanctis, care, discutând pretenţiile gramaticilor filosofice, critica tentativele tradiţionale (despre care s-a vorbit în cazul lui Dalgarno şi al lui Wilkins) de a reduce verbele la substantive şi la adjective: „«Iubesc» nu-i totuna cu «sunt iubitor» [...]. Autorii de gramatici filosofice, reducând gramatica la logică, nu vedeau aspectul volitiv al gândirii” (F. De Sanctis, *Teoria e storia della letteratura,* ediţie îngrijită de B. Croce, Laterza, Bari, 1926, pp. 1, 39-49).

Şi iată cum, la rândul ei, utopia lui Lodwick se manifestă ca o primă, timidă, de nimeni ascultată semnalare a unor probleme ce aveau să devină centrale în dezbaterile lingvistice ulterioare.

14.

DE LA LEIBNIZ LA *ENCYCLOPEDIE*

În 1678, Leibniz redactase o *Lingua generalis* (în Couturat 1903) unde, după ce descompusese cognoscibilul în idei simple şi atribuise acestor idei primitive un număr, propunea transcrierea numerelor prin consoane şi a unităţilor zecimale prin vocale, după cum urmează:

1	2	3	4	5	6	7	8	9
b	c	d	f	g	h	l	m	n
unităţi	zeci	sute	mii	zeci de mii				
a	e	i	o	u				

De exemplu, pentru a exprima numărul 81.374, se scrie *Mubodilefa.* Dar întrucât vocala adăugată numărului

îi specifică imediat rangul, ordinea nu contează, aceeaşi cifră putând fi scrisă *Bodifalemu.*

Acest fapt îl îndeamnă pe Leibniz să se gândească la o limbă în care persoanele ar fi dialogat pe baza unor *bodifalemu* sau *gifeha* (546), la fel cum vorbitorii lui Dalgarno sau ai lui Wilkins ar fi trebuit să comunice pe bază de *Nekpot* sau *Deta.*

Pe de altă parte, Leibniz se aplecase în mod deosebit asupra unei alte forme de limbă care să poată fi vorbită, mai mult sau mai puţin asemănătoare cu acela *latino sine flexione* inventată de Peano la începutul acestui secol. El prevedea o regularizare şi o simplificare drastică a gramaticii, cu o singură declinare şi o singură conjugare, abolirea genurilor şi a numărului, echivalarea adjectivului şi a adverbului şi reducerea verbelor la copulă + adjectiv.

Cu siguranţă, dacă ar trebui să schiţăm proiectul vizat de Leibniz de-a lungul întregii sale vieţi, ar trebui să vorbim de un imens edificiu filosofico-lingvistic care presupunea patru momente fundamentale: (i) identificarea unui sistem de primitive, organizate într-un alfabet al gândirii, sau enciclopedie generală; (ii) elaborarea unei gramatici ideale, după exemplul latinei simplificate, ce fusese probabil inspirată de simplificările gramaticale propuse de Dalgarno; (iii) eventual, o serie de reguli pentru pronunţabilitatea caracterelor; (iv) elaborarea unui lexic de caractere reale, pe care să se poată exercita un calcul în măsură a-l face pe vorbitor să formuleze în mod automat propoziţii adevărate.

În realitate, se pare că adevărata contribuţie a lui Leibniz constă în cel de-al patrulea punct al proiectului şi în faptul că, în cele din urmă, a renunţat la orice încercare de a le înfăptui pe celelalte trei. Pe Leibniz îl interesa prea puţin o limbă universală în maniera lui Wilkins ori a lui Dalgarno (chiar dacă fusese foarte impresionat de cărţile acestora), lucru pe care l-a demonstrat acest fapt în repetate rânduri. De exemplu, în scrisoarea către Oldenburg (Gerhardt [coord.], 1875-1890: VII, 11-15),

repetă că ideea sa despre caracteristica acesteia este profund diferită de a celor care au ţinut să întemeieze o scriere universală după modelul chinezilor, ca şi de a celor care au construit o limbă filosofică lipsită de ambiguitate.

Pe de altă parte, Leibniz fusese întotdeauna fascinat de bogăţia şi pluralitatea limbilor naturale, în legătură cu ale căror generări şi filiaţii întreprinsese numeroase cercetări. Fără a considera nicidecum că ar fi fost posibilă o identificare şi cu atât mai puţin o întoarcere la o limbă adamică, el celebrase ca pozitivă tocmai acea *confusio linguarum* pe care alţi autori încercau, dimpotrivă, să o elimine *(cf.* Gensini 1990 [coord.] şi 1991).

În sfârşit, Leibniz considera că fiecare individ are o perspectivă particulară asupra universului (în conformitate cu monadologia lui), ca şi cum acelaşi oraş ar fi reprezentat în funcţie de poziţiile celor care îl privesc. Pare cu adevărat dificil pentru susţinătorii acestei poziţii filosofice să vrea să determine pe toată lumea să vadă universul înţepenit într-o grilă de genuri şi specii constituite o dată pentru totdeauna, care să nu ţină seama de particularităţi, de puncte de vedere, de geniul fiecărei limbi.

Un singur lucru l-ar fi putut determina pe Leibniz să caute o formă de comunicare universală, şi anume pasiunea irenistă care-l situează alături de Lullus, Cusanus şi Postel. În epoca în care predecesorii şi corespondenţii săi englezi se gândesc la o limbă universală destinată în primul rând – pe lângă comunicarea ştiinţifică – comerţului şi călătoriilor, la Leibniz regăsim o inspiraţie religioasă care le lipsea unor clerici precum episcopul Wilkins; Leibniz – care, ca profesie principală, nu a fost un universitar, ci un diplomat, un consilier al curţii şi, în definitiv, un personaj politic – privilegia o reunificare a bisericilor (fie şi în viziunea unui bloc politic antifrancez care să cuprindă atât Spania şi papalitatea, cât şi Sfântul Imperiu Roman şi pe principii germani), reunificare ce corespundea unui sincer sentiment religios, unei idei de creştinism universal şi de pacificare a Europei.

Pentru el însă, modul de a ajunge la această înţelegere a spiritelor nu trecea prin limba universală, ci mai degrabă prin crearea unui limbaj ştiinţific care să se constituie într-un instrument de descoperire a adevărului.

Caracteristica şi calculul

Problema descoperirii şi a logicii inventive ne poartă către una din sursele gândirii leibniziene, acea *ars combinatoria* a lui Lullus. La douăzeci de ani, Leibniz scrie o *Dissertatio de arte combinatoria,* 1666 (Gerhardt [coord.] 1875-1890: IV, 27-102), de explicită inspiraţie lulliană, însă fantoma combinatoriei îl urmăreşte de-a lungul întregii sale vieţi.

În câteva pagini intitulate *Horizon de la doctrine humaine* (în Fichant 1991), Leibniz îşi pune o problemă care odinioară îl fascinase pe părintele Mersenne: care este numărul maxim de enunţuri, adevărate, false şi chiar lipsite de sens, ce pot fi formulate prin folosirea unui alfabet finit, fixat la 24 de litere? Problema o constituie limitarea la adevărurile enunţabile şi la enunţările ce pot fi trecute în scris. Date fiind cele 24 de litere, cu ele se pot forma inclusiv cuvinte de 31 de litere (pentru care Leibniz găseşte exemple în greacă şi latină), iar cu alfabetul se pot produce 2432 cuvinte de treizeci şi una de litere. Dar cât de lung poate fi un enunţ? Întrucât se poate imagina inclusiv un enunţ lung cât o carte, suma enunţurilor, adevărate sau false, pe care un om le poate citi într-o sută de ani de viaţă, socotind că citeşte 100 de pagini pe zi şi că fiecare pagină are 1.000 de litere, este de 3.650.000.000. Dar să-i îngăduim acestui om să trăiască o mie de ani, dat fiind că legenda afirmă că alchimistului Artefius chiar i s-a întâmplat aşa ceva. „Cea mai mare frază enunţabilă, altfel spus cea mai mare carte pe care un om ar reuşi s-o citească, va fi de 3.650.000.000.000 (de litere), iar numărul tuturor adevărurilor, falsurilor sau frazelor enunţabile sau mai curând lizibile, pronunţabile sau nepronunţabile, semnificative sau nu, va da 243.650.000.000.001 – 24/23 (litere)”.

Dar să luăm un număr şi mai mare. Să considerăm că putem folosi 100 de litere ale alfabetului, şi vom avea un număr de litere exprimabil printr-un 1 urmat de 7.300.000.000.000 de zerouri, iar numai pentru a scrie acest număr ar fi nevoie de o mie de oameni care să lucreze circa 37 de ani.

În această privinţă, argumentul leibnizian este că – chiar considerând un număr atât de astronomic de enunţuri (număr care, eventual, s-ar putea spori *ad libitum)* – omenirea nu le-ar putea gândi şi înţelege şi, în orice caz, numărul lor l-ar depăşi pe acela al enunţurilor adevărate sau false pe care omenirea e în măsură să le producă şi să le înţeleagă. De aceea, în mod paradoxal, numărul enunţurilor formulabile ar fi tot finit, şi ar veni un moment când omenirea ar reîncepe să producă aceleaşi enunţuri, ceea ce îi permite lui Leibniz să atingă tema *apocatastazei,* sau a unei reintegrări universale (am putea spune: a unei eterne reîntoarceri).

În această privinţă, nu putem urmări seria de influenţe mistice care îl poartă pe Leibniz către aceste fantezii. Evidente sunt, pe de o parte, inspiraţia cabalistică şi lulliană, iar de cealaltă parte, faptul că Lullus nu ar fi îndrăznit niciodată să se gândească la posibilitatea de a produce atâtea enunţuri, căci pe el îl interesa să le demonstreze numai pe acelea pe care le considera adevărate şi irefutabile. Leibniz însă este fascinat de caracterul ameţitor al descoperirii, şi anume de infinitele enunţuri pe care un simplu calcul matematic îi permite să le conceapă.

Încă din *Dissertatio,* Leibniz discutase (par. 8) cum pot fi căutate toate combinările posibile a *m* obiecte, făcându-l pe n să varieze de la 1 la *m,* identificând formula Cm = 2m – 1.

În epoca acestei *Dissertatio,* Leibniz cunoştea poligrafiile imaginate de Kircher, de anonimul spaniol, de Becher şi Schott (declara, de asemenea, că aştepta din partea „nemuritorului Kircher" acea *Ars magna sciendi* de mult promisă), însă nu-l citise pe Dalgarno, iar Wilkins încă

nu-şi publicase lucrarea majoră. Pe de altă parte, există o scrisoare a lui Kircher către Leibniz, din 1670, în care iezuitul mărturiseşte că încă nu cunoaşte această *Dissertatio.*

Leibniz elaborează metoda pe care o numeşte a „complexiunilor" (date fiind *n* elemente, câte grupuri luate câte *t* pot fi compuse, fără a ţine seama de ordinea lor) şi o aplică la combinatoria silogistică, iar apoi (par. 56) trece la a-l discuta pe Lullus. Înainte de a-i aduce acestuia unele critici legate de numărul redus al termenilor, el face observaţia evidentă că Lullus nu exploatează toate posibilităţile artei combinatorii şi se întreabă ce s-ar întâmpla cu aranjamentele, adică variaţiile de ordine, care, evident, sunt mai multe. Noi cunoaştem răspunsul: Lullus nu numai că restrânsese numărul de termeni, ci, din raţiuni teologico-retorice, era de asemenea pregătit să respingă numeroase combinări ce ar fi produs propoziţii false. Leibniz însă este interesat de o *logică inventivă* (par. 62), în care jocul combinatoriu să poată produce propoziţii încă necunoscute.

În par. 64 din *Dissertatio,* Leibniz începe să schiţeze cel dintâi nucleu teoretic al caracteristicii universale. Mai întâi, orice termen dat va fi descompus în părţile sale formale, adică în acelea explicitate prin definiţie, iar apoi aceste părţi în alte părţi, până când se ajunge la termeni indefinibili (altfel spus, primitivi). În rândul termenilor primi se vor situa nu numai lucruri, ci şi moduri şi relaţii. Apoi, dat fiind un termen derivat din termeni primi, va fi numit com2naţie dacă e compus din 2 termeni primi, com3naţie dacă e compus din 3 şi aşa mai departe, constituind o ierarhie de clase prin complexitate crescătoare.

În *Elementa characteristicae universalis*, scrisă cu doisprezece ani mai târziu, Leibniz va fi mai prietenos în exemple. A se descompune conceptul de om, potrivit tradiţiei, în animal raţional şi a se considera componentele ca termeni primi. A se atribui, de exemplu, animalului numărul 2 şi raţionalului numărul 3. Conceptul de om va

putea fi exprimat ca 2x3, sau ca 6.

Pentru ca o propoziţie să fie adevărată, trebuie ca, dacă se exprimă fracţional raportul subiect – predicat (S/P), înlocuind cu numerele ce fuseseră atribuite primitivelor şi compuşilor, numărul subiectului trebuie să fie perfect divizibil cu numărul predicatului. De exemplu, dată fiind propoziţia „toţi oamenii sunt animale”, ea poate fi redusă la fracţia 6/2, observându-se că rezultatul, 3, este un număr întreg. Ca atare, propoziţia este adevărată. În schimb, dacă numărul caracteristic pentru maimuţă este 10, este limpede că „noţiunea de maimuţă nu conţine noţiunea de om şi că, invers, nici aceasta din urmă nu o conţine pe prima, întrucât nici 10 nu este perfect divizibil cu 6 şi nici 6 cu 10”. Iar în cazul în care vrem să aflăm dacă aurul este metal, trebuie să vedem „dacă numărul caracteristic al aurului este divizibil cu numărul caracteristic al metalului” *(Elementa,* în Couturat 1903: 42-92). *Dissertatio* conţinea însă deja aceste principii.

Problema primitivelor

Ce anume are în comun această artă combinatorie şi a calculului mental cu proiectele de limbi universale? Faptul că, multă vreme, Leibniz s-a întrebat cum să obţină o listă a termenilor primi şi apoi un alfabet al gândirii sau o Enciclopedie. În *Iniţia et specimina scientiae generalis* (Gerhardt [coord.] 1875-1890: IV, 57-60), el vorbeşte de o enciclopedie ca inventar al cunoaşterii omeneşti care să furnizeze material pentru arta combinatorie. În *De organo sive arte magna cogitandi* (Couturat 1903: 429-432), spune că „cea mai bună soluţie pentru minte constă în posibilitatea de a descoperi câteva idei, din care rezultă în ordine nenumărate alte idei, la fel cum din câteva numere (luate de la unu la zece) pot fi derivate în ordine toate celelalte numere” şi face aluzie la posibilităţile combinatorii ale sistemului numeric binar (Barone [coord.], 1968: 203-204).

În *Consilium de Encyclopaedia nova conscribenda methodo inventoria* (Gensini [coord.] 1990: 110-120), el

schiţează un sistem al cunoştinţelor ce trebuie realizat matematic, prin intermediul unor propoziţii concepute cu acurateţe, proiectând practic un sistem al ştiinţelor şi al cunoştinţelor pe care acestea le comportă: Gramatica, Logica, Mnemonica, Topica, şi tot aşa, până la Morală şi la ştiinţa lucrurilor necorporale. Într-un text de mai târziu (1680-1684), despre *Termini simpliciores* (Grua [coord.] 1948: 2, 542), el recurge la o listă de termeni elementari, precum entitate, substanţă, atribut, listă ce aminteşte încă de categoriile aristotelice, la care adaugă relaţii precum „anterior” şi „posterior”.

În *Historia et commendatio linguae characteristicae* (Gerhardt [coord.] 1875-1890: VII, 184-189) aminteşte de vremurile în care anunţa „un alfabet al gândirii omeneşti” de aşa natură încât „din combinarea literelor acestui alfabet şi din analiza vocabulelor formate din aceste litere se puteau descoperi şi judeca toate lucrurile” (Barone [coord.] 1968: 210) şi spune că numai astfel omenirea ar avea un nou gen de organ care va spori puterea minţii cu mult mai mult decât au folosit vederii telescoapele şi microscoapele. Şi, înflăcărându-se din pricina posibilităţilor calculului, sfârşeşte printr-o invocare a convertirii întregii specii omeneşti, convins, ca şi Lullus, că inclusiv misionarii îi pot face pe idolatri să raţioneze pe o bază caracteristică, astfel încât să le arate cum adevărurile credinţei noastre concordă cu adevărurile raţiunii.

Dar chiar în urma acestui zbor aproape mistic, dându-şi seama că alfabetul nu a fost încă formulat, Leibniz semnalează un *elegant artificiu:* „Prin urmare, simulez că aceste numere caracteristice atât de mirabile sunt deja date şi, observând o anume proprietate generală a lor, iau între timp nişte numere oarecare care să fie congruente cu acea proprietate a lor, prin a căror folosire încerc toate regulile logice cu o ordine mirabilă, şi arăt în ce fel se poate recunoaşte dacă unele argumentări sunt valide prin forma lor” (Barone [coord.] 1968, 214-215).

Altfel spus, primitivele sunt *postulate* ca atare pentru comoditatea calculului, fără a se pretinde că ar fi cu

adevărat ultime, atomice şi inanalizabile.

Pe de altă parte, există alte raţiuni filosofice, mai profunde, pentru care Leibniz nu se poate gândi să găsească într-adevăr un alfabet de primitive. Din simplul punct de vedere al bunului-simţ, nu există nicio certitudine că termenii la care se ajunge prin descompunerea analitică nu pot fi descompuşi în continuare. Însă această convingere era probabil şi mai puternică pentru gânditorul ce inventase calculul infinitezimal: *„Nu există atomul,* şi niciun corp nu este atât de mic încât să nu fie subîmpărţit în act [...]. De aici rezultă că *în orice particulă din univers este conţinută o lume a unei infinităţi de creaturi* [...]. Nu există nicio figură determinată a lucrurilor, întrucât nicio figură nu poate satisface infinitatea de impresii" *(Adevăruri prime,* eseu fără titlu în Couturat 1903: 518-523).

Şi iată horărârea lui Leibniz: să întrebuinţeze concepte care pentru noi sunt cele mai generale şi pe care le putem considera „prime" în cadrul calculului pe care intenţionăm să-l efectuăm. Limba caracteristică se disociază de căutarea necesară a alfabetului definitiv al gândirii. Tocmai comentând scrisoarea lui Descartes către Mersenne, pe tema dificultăţii unui alfabet al gândirii, Leibniz notează:

Oricât ar depinde această limbă de adevărata filosofie, ea nu depinde de perfecţiunea acesteia. Altfel spus, această limbă poate fi construită chiar dacă filosofia nu este perfectă. În măsura în care ştiinţa oamenilor va spori, va spori şi o asemenea limbă. Între timp, ea ne va fi de un minunat ajutor, pentru a ne sluji de ceea ce ştim şi pentru a vedea ceea ce ne lipseşte, ca şi pentru a inventa modalităţile de a ajunge până acolo. Dar mai ales pentru a elimina controversele în materiile ce ţin de raţionament. Întrucât atunci a raţiona şi a calcula vor fi acelaşi lucru (Couturat 1903: 27-28).

Dar nu e vorba numai de luarea unei decizii, aşa zicând, convenţionaliste. Identificarea primitivelor nu poate preceda limba caracteristică întrucât aceasta nu e

un instrument docil de exprimare a gândirii, ci un *aparat de calcul pentru descoperirea unor idei.*

Enciclopedia şi alfabetul gândirii

Ideea unei enciclopedii universale nu-l va părăsi niciodată pe Leibniz, care, cum a fost multă vreme bibliotecar de meserie şi erudit, nu putea să nu urmeze aspiraţia pansofică a secolului al XVII-lea, ce tocmai apunea, şi fermenţii enciclopedici care aveau să dea roade în secolul al XVIII-lea. Dar, din ce în ce mai mult, această idee îi apare nu atât ca o căutare a unui alfabet de termeni primitivi, cât ca un instrument practic şi flexibil care să le permită tuturor să controleze imensul edificiu al ştiinţei. În 1703, el scrie *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* în polemică cu Locke (cartea va apărea abia după moartea sa, în 1765), eseuri pe care le încheie cu o monumentală frescă a enciclopediei viitorului. La început respinge tripartiţia ştiinţei propusă de Locke, în fizică, etică şi logică (sau semiotică). Nici măcar o clasificare atât de simplă nu poate fi păstrată, întrucât aceste trei domenii ale ştiinţei şi-ar disputa mereu subiectele respective: doctrina spiritelor poate începăpea în logică, dar şi în morală, iar totul ar putea începăpea în filosofia practică, în măsura în care serveşte la fericirea noastră. O istorie memorabilă poate fi situată în analele istoriei universale sau în istoria particulară a unei ţări, ori chiar a unui individ. De multe ori, cel care organizează o bibliotecă nu ştie în ce secţiune să catalogheze o carte *(cf.* Serres 1968: 22-23).

Aşadar, n-ar mai rămâne decât să se încerce înfăptuirea unei enciclopedii pe care am numi-o polidimensională şi mixtă, o enciclopedie – observă Gensini (coord. 1990: 19) – construită mai mult după „trasee" decât după materii, un model de ştiinţă teoretic şi practic ce reclamă utilizări „transversale": o dată în sens teoretic, potrivit ordinii probelor, aşa cum fac matematicienii, şi o dată analitic şi practic, ţinând seama de finalităţile umane. Iar apoi ar trebui adăugat un repertoriu care să permită găsirea diferitelor subiecte, precum şi a aceluiaşi subiect

din diferite unghiuri, tratat în diferite locuri (IV, 21, *De la division des sciences).* Parcă vedem celebrate ca *felix culpa* incoerenţa şi caracterul nedihotomic al enciclopediei wilkinsiene. Parcă ascultăm, cu anticipaţie, proiectul ce va fi teoretizat mai târziu de d'Alembert, la începutul *Enciclopediei.* Leibniz se gândeşte cu adevărat la acel *hipertext* pe care proiectul lui Wilkins îl lăsa doar să se întrezărească.

Gândirea oarbă

Am spus că Leibniz se îndoieşte că s-ar putea construi cu adevărat un alfabet exact şi definitiv, considerând că adevărata forţă a calculului caracteristic rezidă în regulile sale combinatorii; el este interesat în mai mare măsură de forma propoziţiilor pe care le poate genera prin calcul decât de semnificaţiile numerelor. În repetate rânduri compară caracteristica cu algebra, deşi consideră algebra ca fiind doar una din formele de calcul posibile, continuând să se gândească la un calcul care să poată fi executat cu rigoare cantitativă asupra unor noţiuni calitative.

Una din ideile care circulă în gândirea sa este că, asemenea algebrei, caracteristica e o formă de *gândire oarbă, cogitatio caeca (cf.,* de exemplu, *De cognitione, veritate et idea,* în Gerhardt [coord.] 1875-1890: IV, 422-426). Prin gândire oarbă se înţelege posibilitatea de a efectua calcule, ajungând la rezultate exacte, asupra unor simboluri a căror semnificaţie nu este neapărat cunoscută sau despre a căror semnificaţie nu reuşim să ne formăm o idee clară şi distinctă.

Chiar într-un text în care defineşte calculul caracteristic ca fiind singurul exemplu adevărat de „limbă adamică", Leibniz exemplifică bine ceea ce vrea să spună:

Orice raţionament uman se înfăptuieşte prin intermediul anumitor semne sau caractere. De fapt, nu numai lucrurile însele, ci nici ideile nu pot întotdeauna şi nici nu trebuie observate separat, şi ca atare în locul lor, pentru motive de prescurtare, se folosesc semne. De fapt,

dacă de-a lungul demonstraţiei sale, ori de câte ori numeşte hiperbola sau spirala sau cvadratricea, geometrul ar fi nevoit să-şi reprezinte cu exactitate definiţiile sau modalităţile lor de generare, iar apoi, din nou, definiţiile termenilor care intră în primele, ar ajunge foarte târziu la descoperiri [...]. De aici rezultatul că au fost atribuite nume convenţiilor, figurilor şi diferitelor specii de lucruri, şi semne numerelor din aritmetică şi mărimilor din algebră [...]. Ca atare, în rândul semnelor includ cuvintele, literele, figurile chimice, astronomice, chinezeşti, hieroglifele, notele muzicale, semnele steganografâce, aritmetice, algebrice şi toate celelalte de care ne servim în raţionamente în loc de lucruri. Semnele scrise, sau desenate, sau sculptate se numesc caractere [...]. Deşi servesc la raţionament, limbile obişnuite sunt supuse la nenumărate echivocuri şi nu pot fi folosite pentru calcul, şi anume astfel încât să poată fi descoperite erorile de raţionament mergând la formarea şi la construirea cuvintelor, ca şi cum ar fi vorba de solecisme sau de barbarisme. Acest preaminunat avantaj îl oferă până acum numai semnele folosite de matematicieni şi de specialiştii în algebră, caz în care orice raţionament constă în folosirea caracterelor, iar orice eroare mentală e totuna cu o eroare de calcul. Meditând profund asupra acestui subiect, mi-a apărut dintr-o dată limpede că toate ideile omeneşti se pot descompune cu totul în câteva gânduri ce trebuie considerate ca fiind primitive. Dacă mai apoi acestora li se atribuie nişte caractere, de aici se pot forma caracterele noţiunilor derivate, din care să fie întotdeauna posibilă extragerea calităţilor lor şi a noţiunilor primitive ce intră în compunerea lor, într-un cuvânt definiţiile şi valorile şi, ca atare, modificările lor derivabile din definiţii. O dată făcute toate acestea, cel ce s-ar folosi de caracterele astfel descrise în gândire sau în scriere ori n-ar comite niciodată erori, ori le-ar recunoaşte întotdeauna de la sine, prin verificări foarte uşoare, indiferent dacă ar fi ale sale sau ale altora *(De scientia universaliseu calculo philosophico,* în Gerhardt [coord.] 1875-1890: VII, 198-

203).

Această idee a gândirii oarbe va fi mai apoi transformată în principiul fundamental al unei semiotici generale de către Johann Heinrich Lambert, *Neues Organon* (1762), în secţiunea *Semeiotica (cf.* Tagliagambe 1980).

Cum se spune în *Accessio ad arithmeticam infinitorum* din 1672 *(Samtliche Schriften und Briefen,* III/I p. 17), atunci când o persoană spune „un milion", nu-şi imaginează mental toate unităţile din acest număr. Şi totuşi, calculele pe care le poate face pe baza acestei cifre pot şi trebuie să fie exacte. Gândirea oarbă manipulează semne fără să fie constrânsă a evoca ideile corespunzătoare. De aceea, pentru a spori cuprinderea minţii omeneşti, aşa cum telescopul sporeşte cuprinderea vederii noastre, ea nu ne impune un efort excesiv. Prin urmare, „o dată procedat astfel, atunci când vor apărea controverse, nu va fi mai multă nevoie de o discuţie între doi filosofi decât ar fi de una între două calculatoare. De fapt, va fi suficient ca ei să ia creionul în mână, să se aşeze la o masă şi să-şi spună unul altuia (chemând, la o adică, şi vreun prieten): «să calculăm»" (Gerhardt [coord.] 1875-1890: VII, 198 şi urm.).

Intenţia lui Leibniz era de a crea un limbaj logic care, asemenea algebrei, să ne poată conduce de la cunoscut la necunoscut prin simpla aplicare a unor reguli operative la simbolurile folosite. Într-un astfel de limbaj, nu trebuie să ştii la fiecare pas la ce anume se referă simbolul, nu mai mult decât ne-ar interesa ce mărime reprezintă o literă alfabetică în cursul rezolvării unei ecuaţii. Pentru Leibniz, simbolurile limbajului logic nu reprezintă ideile, ci le înlocuiesc. Caracteristica universală „nu doar ajută raţionamentul, ci i se substituie" (Couturat 1901; 101).

Dascal (1978: 213) obiectează că Leibniz nu concepe această caracteristică drept un calcul pur formal, întrucât simbolurile calculului au întotdeauna o interpretare. Calculul algebric manevrează litere alfabetice fără să le lege de anumite valori aritmetice; în schimb, după cum am

văzut, caracteristica foloseşte numere aşa zicând „croite” după nişte concepte „pline”, ca „om” sau „animal”, şi este evident că, pentru a obţine un rezultat care să demonstreze că „om” nu-l conţine pe „maimuţă” şi viceversa, trebuie ca în prealabil să fi atribuit valori numerice adecvate la o preinterpretare semantică a valorilor numerice. Aşadar, ceea ce propune Leibniz ar fi nişte sisteme formalizate, dar *interpretate* şi, prin urmare, nu pur formale.

Cert este că există urmaşi ai lui Leibniz care caută să construiască sisteme „interpretate”; a se vedea, de exemplu, proiectul lui Luigi Richer („Algebrae philosophicae in usum artis inveniendi specimen primum”, *Melanges de philosophie et de mathematique de la Societe Royale de Turin* II/3, 1761). În acest text foarte sec, de nu mai mult de cincisprezece pagini, pentru aplicarea unei metode algebrice la filosofie se schiţează o *tabula characteristica,* ce cuprinde o serie de concepte generale precum „Posibil”, „Imposibil”, „Aliquid”, „Nihil”, „Contingens”, „Schimbător”, fiecare fiind caracterizat printr-un semn convenţional. Un sistem de semicercuri orientate în fel şi chip face caracterele dificil de deosebit unele de altele, însă acest sistem permite combinaţii filosofice de tipul „Acest Posibil nu poate fi Contradictoriu”. Limba rămâne limitată la raţionamentul filosofic abstract, iar Richer, aidoma lui Lullus, nu exploatează la maximum posibilităţile combinatorii prevăzute, respingând toate combinările inutile pentru ştiinţă” (p. 55).

Spre sfârşitul secolului al XVIII-lea, Condorcet, într-un manuscris din 1793-1794 *(cf.* Granger 1954), închipuie o limbă universală, care este de fapt o schiţă de logică matematică, o *„langue des calculs”* care să identifice şi să deosebească procesele intelectuale, exprimând obiecte reale ale căror raporturi sunt enunţate: raporturile dintre obiecte şi operaţiunile executate de intelect în descoperirea şi în enunţarea raporturilor. Dar manuscrisul se întrerupe tocmai când e vorba să identifice ideile prime,

arătând cum moştenirea limbilor perfecte e pe cale de a se transfera definitiv în calculul logic matematic, unde nimeni nu se va mai gândi să schiţeze o listă a conţinuturilor ideale, ci doar să prescrie reguli sintactice (Pellerey 1992a: 193 şi urm.).

Caracteristica, din ale cărei principii Leibniz încearcă să extragă chiar şi adevăruri metafizice, oscilează între un punct de vedere ontologic şi metafizic şi un punct de vedere potrivit căruia e un simplu instrument pentru construirea unor sisteme deductive particulare *(cf.* Barone 1964: 24). Mai mult, ea oscilează între anticiparea anumitor semantici contemporane, inclusiv a celor utilizate în Inteligenţa Artificială (reguli sintactice de tip matematic pentru entităţi semantice interpretate) şi o logică matematică pură, care manipulează variabile libere.

Însă nu în eforturile incomplete ale lui Leibniz îşi au originea noile semantici. De la el se trag diferite curente ale logicii simbolice.

Intuiţia fundamentală aflată la baza caracteristicii este aceea că, deşi caracterele sunt alese în mod arbitrar şi nu există certitudinea că primitivele asumate de dragul raţionamentului sunt cu adevărat primitive, garanţia de adevăr este oferită de faptul că *forma propoziţiei oglindeşte o realitate obiectivă.*

După Leibniz, există o analogie între ordinea lumii, sau a adevărului, şi ordinea gramaticală a simbolurilor limbajului. Mulţi au identificat în această poziţie acea *picture theory of language* a lui Wittgenstein, unde propoziţia trebuie să capete o formă asemănătoare cu faptele pe care le reflectă *(Tractatus* 2.2 şi 4.121). Cu siguranţă, Leibniz e cel dintâi care recunoaşte că valoarea limbajului său filosofic ar fi trebuit să fie în funcţie de structura sa formală, şi nu de termenii săi, şi că sintaxa, ceea ce el numea *habiţtudo* sau structură a propoziţiei, era mai importantă decât semantica (Land 1974: 139).

Vezi prin urmare că, deşi caracterele sunt asumate în mod arbitrar, toate rezultatele corespund mereu între ele, cu condiţia de a se respecta o anumită ordine şi o anumită

regulă în utilizarea lor *(Dialogus,* în Gerhardt [coord.] 1975-1890: VII, 190-193).

Numim expresie a unui lucru locul unde subzistă structurile *(habitudines)* ce corespund structurilor lucrului de exprimat [...]. Prin simpla observare a structurilor expresiei putem ajunge la cunoaşterea proprietăţilor corespunzătoare ale lucrului de exprimat [...] cu condiţia respectării unei anumite analogii între structurile respective *(Quid sit idea,* în Gerhardt [coord.] 1875-1890: VII, 263-264).

În sfârşit, filosoful armoniei prestabilite nu putea gândi altcumva.

I Ching şi sistemul numeric binar

Că, în cele din urmă, Leibniz înclina să îndrepte caracteristica spre un calcul cu adevărat orb, anticipând logica lui Boole, ne-o spune modul în care a reacţionat la descoperirea cărţii chinezeşti a schimbărilor, *I Ching.*

Interesul lui Leibniz pentru limba şi cultura chineză este amplu documentat, mai cu seamă în ultimele decenii ale vieţii sale. În 1697 publicase *Novissima sinica* (Dutens 1768, IV, 1), o culegere de scrisori şi eseuri ale misionarilor iezuiţi din China. Lucrarea a fost văzută de părintele Joachim Bouvet, proaspăt întors din China; acesta îi scrisese despre vechea filosofie chineză, pe care o vedea reprezentată în cele 64 de hexagrame din *I Ching.*

Secole de-a rândul, această *Carte a schimbărilor* a fost considerată de origine milenară, în timp ce unele studii recente o plasează în secolul al III-lea î.Cr. Potrivit vulgatei epocii, Leibniz i-o atribuia însă miticului Fu Hsi. Funcţiile ei erau magic-oraculare, şi pe bună dreptate Bouvet citise în aceste hexagrame principiile fundamentale ale tradiţiei chineze.

Dar atunci când Leibniz îi descrie cercetările sale asupra aritmeticii binare, şi anume calculul cu 1 şi cu 0 (adnotând inclusiv implicaţiile metafizice şi puterea acesteia de a reprezenta raportul dintre Dumnezeu şi Neant), Bouvet înţelege că ea explică de minune structura

hexagramelor chinezeşti. În 1701, el îi trimite lui Leibniz o scrisoare (pe care acesta o primeşte în 1703), la care adăugase o gravură pe lemn conţinând aranjamentul hexagramelor.

Fig. 14.1

Gravura reprezenta aranjamentul hexagramelor într-un mod diferit de *I Ching,* însă această eroare i-a permis lui Leibniz să vadă în ele o secvenţă semnificativă de care va da seamă în *Explication de l'arithmetique binaire* (1703).

A se vedea în *fig. 14.1* diagramele consultate de Leibniz, unde structura centrală porneşte de la şase linii întrerupte şi continuă sporind numărul liniilor întregi.

Aceasta îi permite lui Leibniz să vadă în respectivele hexagrame reprezentarea perfectă a progresiei numerelor binare, care, într-adevăr, se scriu potrivit şirului 000, 001, 010, 110, 101, 011, 111...

Fig. 14.2

În fond, încă o dată, Leibniz goleşte simbolurile chinezeşti de semnificaţia pe care alte interpretări le-o atribuiseră, pentru a lua în seamă numai forma şi capacitatea lor combinatorie. Ne aflăm din nou dinaintea unei celebrări a gândirii oarbe, a unei recunoaşteri a formei sintactice ca vehicul al adevărului. Aceşti 1 şi 0 sunt într-adevăr nişte simboluri oarbe, iar sintaxa lor funcţionează, permiţând descoperiri înainte ca fiecare semnificaţie posibilă să fie atribuită şirurilor pe care le produce. Cu siguranţă, Leibniz anticipă cu un veac şi jumătate logica matematică a lui George Boole, însă anticipează şi adevăratul limbaj al computerelor, mai precis nu acela pe care noi îl vorbim – în cadrul unui program bătând la tastatură şi citind pe ecran răspunsurile maşinii –, ci limbajul prin care programatorul îi furnizează computerului informaţii, precum şi limbajul pe baza căruia computerul „gândeşte”, fără a „şti” ce înseamnă instrucţiunile pe care le primeşte, şi elaborează în termeni pur binari.

Nu contează dacă Leibniz se înşală, întrucât *„kua* au fost interpretate de chinezi în toate felurile, numai în sens matematic nu” (Losano 1971). Leibniz vede în ele o structură formală, care cu siguranţă există, şi tocmai această structură îi apare admirabilă în chip ezoteric, aşa încât (într-o scrisoare către părintele Bouvet) nu ezită să-l identifice pe autorul lor cu Mercur Trismegistul (fără să se înşele, căci Fu Hsi era considerat reprezentantul epocii vânătorii, a pescuitului şi a născocirii frigerii cărnii, aşadar un soi de părinte al invenţiilor).

Efecte colaterale

Toată ingeniozitatea cheltuită pentru construirea unei limbi filosofice *a priori* i-a servit lui Leibniz pentru a inventa o altă limbă filosofică, desigur *a priori,* însă lipsită de orice finalitate practic-socială şi destinată calculului logic. În acest sens, limba lui, care este de altfel aceea a logicii simbolice contemporane, era o limbă ştiinţifică, însă, asemenea tuturor limbilor ştiinţifice, nu putea vorbi despre totalitatea universului, ci doar despre unele *adevăruri ale raţiunii.* Această limbă nu putea fi universală, întrucât era nepotrivită pentru a exprima ceea ce exprimă limbile naturale, şi anume *adevăruri de fapt,* descrieri ale unor evenimente empirice. Pentru a face aceasta, ar fi nevoie de „construirea unui concept care posedă un număr incalculabil de determinări", în vreme ce conceptul complet al unui individ implică „determinări spaţio-temporale care la rândul lor implică alte succesiuni spaţio-temporale şi evenimente istorice al căror control scapă ochiului omenesc, posibilităţilor de control ale oricărui om" (Mugnai 1976: 91).

Şi totuşi, ca un preludiu la ceea ce va fi limba computerelor, proiectul leibnizian a permis de asemenea elaborarea unor limbaje informatice care se pretează la catalogarea unor entităţi individuale şi chiar la stabilirea orei la care un domn X a rezervat un anumit zbor de la Y la Z – încât apare teama că ochiul informatic ar putea interveni prea adânc, reducându-ne intimitatea, înregistrând până şi ziua şi ora la care un anumit individ a înnoptat într-un anumit hotel într-o anumită zi. Alt efect colateral al unei cercetări ce pornise pentru a permite să se vorbească despre un univers care era în continuare o pură construcţie teoretică, un sistem de elemente ce putea cuprinde pe Dumnezeu şi pe îngeri, fiinţa, substanţa, accidentul şi „toţi elefanţii".

Dalgarno nu ar fi bănuit niciodată că, trecând prin filtrul matematic al lui Leibniz, renunţând la orice semantică şi reducându-se la sintactică pură, limba

filosofică *a priori* avea să servească la a desemna chiar şi un elefant individual.

„Biblioteca" leibniziană şi Enciclopedia

O dată cu veacul Iluminismului se conturează premisele unei critici îndreptate împotriva oricărei încercări de a întemeia un sistem *a priori* al ideilor, iar această critică se foloseşte în mare măsură de sugestiile leibniziene. Tocmai în termeni ce amintesc foarte îndeaproape noţiunea leibniziană de „bibliotecă", criza limbilor filosofice *a priori* este sancţionată în discursul introductiv la *Enciclopedie*, datorat lui d'Alembert.

Trebuind practic să organizeze o enciclopedie şi să justifice diviziunile acesteia, sistemul ştiinţelor este văzut acum ca un labirint, un drum sinuos ce ameninţă să înlocuiască orice reprezentare sub formă de arbore. Acest traseu se compune din diferite ramificaţii, „dintre care unele converg către acelaşi centru; şi întrucât, pornind de la el, este imposibil de plecat în acelaşi timp pe toate căile, alegerea e determinată de natura diferitelor spirite". Filosoful e cel care ştie să descopere conexiunile secrete ale labirintului, bifurcările sale provizorii, subordonările alternative ce configurează acest reticul asemenea unui mapamond. De aceea, autorii *Enciclopediei* hotărâseră că fiecare rubrică trebuia să apară ca o hartă particulară, care avea să reproducă doar într-o măsură redusă mapamondul global:

Obiectele sunt mai mult sau mai puţin apropiate şi prezintă diverse aspecte în funcţie de perspectiva aleasă de geograf [...]. Prin urmare, se pot imagina atâtea sisteme diferite ale cunoaşterii omeneşti câte mapamonduri se pot construi în funcţie de diverse proiecţii [...]. De multe ori, un obiect, situat într-o anumită clasă datorită uneia sau mai multor proprietăţi ale sale, intră într-o altă clasă pentru anumite alte proprietăţi.

Ceea ce pare să preocupe în epoca Iluminismului nu este atât căutarea unei limbi perfecte, cât mai curând o terapie a limbilor existente, pe urma sugestiei lockiene.

După ce denunţase limbile naturale, Locke *(Essay* X) trecea la analizarea abuzului de cuvinte, care apare atunci când termenii nu se referă la idei clare şi distincte, când sunt folosiţi într-un mod inconstant, când se afectează obscuritate, când cuvintele sunt luate ca şi cum ar fi lucruri, când sunt folosite pentru lucruri pe care nu le desemnează şi când se crede că celălalt trebuie neapărat să asocieze cuvintelor pe care le folosim aceleaşi idei pe care ni le suscită nouă. Locke fixează nişte norme de combatere a acestor abuzuri. Ele nu au nimic în comun cu tematica limbilor filosofice, întrucât Locke nu e preocupat să propună noi structuri lexicale şi sintactice, ci mai curând să recomande un soi de bun-simţ filosofic, de control constant al limbajului natural. El nu se gândeşte la o reformă a sistemului limbii, ci la un control vigilent al procesului de comunicare.

Pe această linie se situează iluminismul enciclopedist şi toate cercetările inspirate de el.

Atacul îndreptat împotriva limbilor filosofice *a priori* se manifestă în primul rând în articolul „Caractere”, rod al colaborării mai multor autori. Du Marsais stabileşte mai întâi o distincţie între caracterele numerice, caracterele de abreviere şi caracterele literale, împărţindu-le pe acestea din urmă în caractere emblematice (ne aflăm încă la ideea hieroglifei) şi caractere nominale (al căror model îl constituie caracterele alfabetice). D’Alembert acceptă criticile tradiţionale aduse imperfecţiunii caracterelor folosite îndeobşte de limbile naturale şi discută proiectele unui caracter real, dovedind că ştie bine toate proiectele secolului precedent. De multe ori, în aceste discuţii se manifestă o confuzie între un caracter real din punct de vedere ontologic, care să exprime nemijlocit esenţa lucrurilor, şi un caracter real din punct de vedere logic, în măsură să exprime într-un mod lipsit de echivoc o singură idee şi fixat prin convenţie. Dar critica enciclopedică loveşte în ambele proiecte, fără prea multe deosebiri.

De fapt, în privinţa problemei limbajului, cultura secolului al XVIII-lea şi-a modificat centrul atenţiei

comparativ cu secolul precedent. Acum se susţine că gândirea şi limbajul se influenţează reciproc şi evoluează în paralel, altfel spus, crescând, limbajul modifică gândirea. Dacă aşa stau lucrurile, nu se mai poate susţine ipoteza raţionalistă a unei gramatici a gândirii, universală şi stabilă, pe care diferitele limbaje o reflectă într-un fel sau altul. Niciun sistem de idei, postulat pe baza unei raţiuni abstracte, nu poate deveni parametru şi criteriu pentru construirea unei limbi perfecte; limba nu reflectă un univers conceptual preconstituit în maniera platoniciană, ci contribuie la alcătuirea lui.

Semiotica aşa-numiţilor *Ideologues* va arăta că este imposibil de postulat o gândire universală şi independentă de aparatul semnic, pe baza căreia un aparat semnic să poată identifica propriile criterii de perfecţiune. Pentru Destutt de Tracy *(Elements d'ideologie* I, p. 546, nota), nu este posibil să se confere tuturor limbilor proprietăţile unei limbi algebrice. În limbile naturale

...de cele mai multe ori ajungem la conjecturi, la inducţii, la aproximări [...]. Nu avem aproape niciodată certitudinea deplină că o anumită idee, pe care ne-am construit-o sub un anumit semn şi prin nişte mijloace date, este, sub toate aspectele, exact aceea pe care o atribuie aceluiaşi semn atât cine ne-a învăţat, cât şi ceilalţi care se folosesc de el. De aceea, de multe ori cuvintele capătă pe nesimţite semnificaţii diferite, fără ca nimeni să-şi dea seama de această schimbare. Aşa încât ar fi îndreptăţit să afirmăm că orice semn este perfect pentru cine îl inventează, însă are întotdeauna ceva vag şi incert pentru cine îl receptează [...]. Voi spune mai mult; am spus că orice semn este perfect pentru cine îl inventează, dar acest lucru nu-i adevărat, la rigoare, decât pentru momentul în care îl inventează, întrucât atunci când se foloseşte de acelaşi semn într-un alt moment al vieţii sau într-o altă dispoziţie sufletească, el nu mai este cu totul sigur că reuneşte exact sub acest semn aceeaşi sumă de idei ca prima oară (*idem,* pp. 583-585).

Ca o condiţie ideală a unei limbi filosofice, Tracy

indică univocitatea absolută a caracterelor acesteia. Dar, tocmai examinând sisteme precum cele din secolul al XVII-lea englez, el conchide că „este imposibil ca acelaşi semn să aibă aceeaşi valoare pentru toţi cei care îl folosesc […]. Trebuie, prin urmare, să renunţăm la perfecţiune” *(Elements d'ideologie* II, pp. 578-579).

Aceasta era o temă obişnuită a filosofiei empiriste, pe care „Ideologii” se sprijină, iar Locke amintise deja că, deşi cuvintele *glorie* şi *recunoştinţă* sunt aceleaşi pe buzele tuturor, într-o ţară întreagă,

...totuşi, ideea colectivă complexă la care se gândeşte fiecare sau pe care intenţionează să o exprime prin cuvântul respectiv, este în mod vizibil foarte diferită în minţile unor persoane care folosesc aceeaşi limbă *(Essay concerning human understanding,* III, 8) […]. Dacă în substanţa „aur” cineva se mulţumeşte să observe culoarea şi greutatea, altcineva va considera că, în ideea pe care şi-o face despre aur, solubilitatea în terebentină va trebui într-un mod la fel de necesar adăugată la culoarea respectivă, în timp ce un al treilea îl va gândi prin prisma fuzibilităţii, câtă vreme solubilitatea în terebentină e o calitate nu mai puţin constant legată de culoare, iar greutatea de fuzibilitate sau de vreo altă calitate. Alţii, apoi, vor adăuga ductilitatea şi structura invariabilă etc., după cum au învăţat din tradiţie sau din experienţă. Dintre toţi aceştia, cine a stabilit semnificaţia corectă a cuvântului „aur”? (III, 13).

Tot din rândurile Ideologilor, în lucrarea sa *Des signes et l'art de penser consideres dans leur rapports mutuels* (1800), Joseph-Marie Degerando (ale cărui critici la adresa lui Wilkins le-am văzut) aminteşte că vocabula „om” reprezintă un mănunchi de idei mult mai mare în mintea unui filosof decât în cea a unui muncitor, iar ideea asociată cuvântului „libertate” nu era aceeaşi la Sparta şi la Atena (I, pp. 222-223).

Imposibilitatea de a elabora o limbă filosofică rezultă tocmai din faptul că geneza limbajului urmează anumite faze, pe care chiar „Ideologii” le-au trasat nu multă

precizie, şi că rămâne de stabilit pe care din aceste faze ar trebui să se sprijine o limbă perfectă. Este limpede că, ancorându-se de o fază specifică, o limbă filosofică nu ar putea oglindi decât unul din stadiile genetice ale limbajului, păstrând şi limitele stadiului cu pricina – acele limite care au determinat omenirea să dezvolte un stadiu ulterior, mai bine articulat. O dată stabilit că gândirea şi limbajul au o geneză ce se deapănă în timp (şi nu numai în timpurile îndepărtate şi preistorice de care vorbeşte orice teorie despre naşterea limbajului, ci şi în timpul în devenire al istoriei noastre prezente), orice încercare de închipuire a unei limbi filosofice e sortită eşecului.

15.

LIMBILE FILOSOFICE DE LA ILUMINISM ŞI PÂNĂ ASTĂZI

Proiectele secolului al XVIII-lea

Dar visul unei limbi perfecte nu dispare cu una, cu două, în secolul al XVIII-lea nelipsind proiectele de limbi universale. În anul 1720 apare, anonim, un „Dialogue sur la facilite qu'il auroit d'etablir un Caractere Universel qui seroit commun a toutes les Langues de l'Europe, et intelligible a differents Peuples, qui le liroient chacun dans la propre Langue" (în *Journal litteraire de l'annee 1720).* Aşa cum sugerează titlul, este vorba încă o dată de o poligrafie în sensul kircherian al termenului, din care demnă de remarcat este cel mult, în vederea unor evoluţii viitoare, încercarea de a restrânge gramatica. Totuşi, ceea ce caracterizează propunerea anonimului este apelul la o comisie care să dezvolte proiectul şi la un principe care să-i impună adoptarea, apel ce „nu poate să nu ne trimită la posibilitatea pe care trebuie să o fi întrezărit în jurul anului 1720, o dată cu deschiderea unei faze de stabilitate politică pentru Europa, şi eventuala disponibilitate a

suveranilor de a proteja unele experimente lingvistice sau intelectuale” *(cf.* Pellerey 1992a: 11).

În *Encyclopedie,* un campion al raţionalismului precum Beauzee, la rubrica „Langue”, recunoaşte că, având în vedere dificultăţile de a cădea de acord asupra unei limbi noi şi câtă vreme o limbă internaţională este necesară, latina rămâne în continuare un candidat rezonabil. Însă nici filonul empirist al enciclopediştilor nu se sustrage de la îndatorirea de a propune o limbă universală. Astfel procedează (după articolul *Langue)* Jachim Faiguet, care, pe patru pagini, prezintă un proiect de *„langue nouvelle”.* Couturat şi Leau (1903: 237) îl vor considera o primă încercare de a depăşi problema limbilor *a priori* şi o primă schiţă a acelor limbi *a posteriori* despre care vom vorbi în capitolul următor.

Faiguet ia ca model o limbă naturală, formându-şi lexicul din radicali franţuzeşti, şi urmăreşte mai curând să schiţeze o gramatică regulată şi simplificată, altfel spus o „gramatică laconică”. Reluând unele soluţii de la autorii secolului precedent, Faiguet suprimă părţi de vorbire pe care le consideră redundante, cum sunt articolele, înlocuieşte flexiunile cu prepoziţii (numai *bi* pentru genitiv, *bu* pentru dativ, *de* şi *po* pentru ablativ), rezolvă adjectivele, acum indeclinabile, prin intermediul unor forme adverbiale, reglează folosirea pluralului, care trebuie redat întotdeauna prin acelaşi sufix, *-s.* Apoi reduce conjugările verbale, făcând verbele invariabile ca persoană şi număr şi identificând prin terminaţii fixe tipurile şi modurile („eu dau, tu dai, el dă” devin *Jo dona, To dona, Lo dona),* conjunctivul se obţine cu sufixul *-r* („eu să dau” = *Jo donar),* pasivul se formează adăugind la indicativ auxiliarul *sas,* care înseamnă „a fi” („a fi dat” = *sas dona).*

Limba lui Faiguet apare uniformă şi lipsită de excepţii, dat fiind că, în mod regulat, fiecare literă sau silabă de desinenţă exprimă o valoare gramaticală precisă. Ea rămâne însă, sub două aspecte, un parazit al limbii-model, întrucât „laconizează” planul expresiei din limba

franceză, şi tot din franceză împrumută automat planul conţinutului, astfel încât se dovedeşte a fi ceva mai mult decât un cod Morse, chiar dacă mai puţin uşor de mânuit (Bernardelli 1992).

Principalele sisteme din secolul al XVIII-lea sunt cele ale lui Jean Delormel *(Projet d'une langue universelle,* 1785), Zalkind Hourwitz *(Polygraphie, ou l'art de correspondre a l'aide d'un dictionnaire dans toutes les langues, meme dans celles dont on ne possede pas seulement les lettres alphabetiques,* 1800) şi Joseph De Maimieux *(Pasigraphie,* 1797). De fapt, sistemul lui De Maimieux se prezintă ca o poligrafie, altfel spus ca o limbă destinată exclusiv comunicării scrise. Dar întrucât în 1799 autorul elaborează şi o pasilalie, adică o sumă de reguli pentru a-şi face limba pronunţabilă, ea constituie o limbă *a priori* din toate punctele de vedere. Tot o poligrafie este şi limba lui Hourwitz (care însă nu pare să ştie că încercarea nu era nouă), chiar dacă prezintă structura unei limbi *a priori.*

Toate aceste proiecte sunt structurate potrivit principiilor fundamentale ale limbilor *a priori* din secolul al XVII-lea, dar se deosebesc de acestea în ce priveşte trei trăsături fundamentale: motivările, identificarea primitivelor şi gramatica.

Delormel îşi prezintă proiectul Convenţiei, De Maimieux publică a sa *Pasigraphie* sub Directorat, iar Hourwitz scrie sub Consulat; prin urmare, dispar motivaţiile de ordin religios. De Maimieux vorbeşte de nişte comunicări posibile între europeni, precum şi între Europa şi Africa, de un control internaţional al traducerilor, de o mai mare rapiditate în operaţiunile diplomatice, civile şi militare şi chiar de o nouă sursă de venituri pentru profesori, scriitori şi tipografi, care vor trebui să „pasigrafieze" cărţile scrise în alte limbi. Hourwitz adaugă unele motivări cum nu se poate mai pragmatice, precum avantajul pe care l-ar avea raporturile dintre medic şi pacient sau discuţiile de la procese. Simptom al unei atmosfere de acum laice, ca exemplu de

traducere posibilă nu mai recurge la „Tatăl nostru”, ci la începutul din *Les Aventures de Telemaque* a lui Fenelon, un exemplu de literatură lumească – în ciuda inspiraţiei sale moralistice – care aducea pe scenă eroi şi divinităţi păgâne.

Climatul revoluţionar impune sau încurajează o tendinţă înnoitoare, sub semnul acelei *fraternite,* iar Delormel afirmă:

În acest moment de revoluţie, când spiritul omenesc se regenerează la francezi şi se lansează cu atâta energie, nu s-ar putea oare [...] spera să se facă publică o limbă nouă care să înlesnească descoperirile, apropiindu-i pe savanţii diverselor naţiuni, şi chiar un termen comun între toate limbile, lesne de priceput chiar pentru oamenii mai puţin susceptibili de instruire şi care să facă foarte curând din toate popoarele o mare familie? [...] Luminile îi apropie şi îi împacă oricum pe oameni, iar această limbă, înlesnindu-le comunicarea, va propaga Luminile (pp. 48-50).

În toate aceste proiecte, perplexităţile exprimate în *Enciclopedie* au fost incluse, iar construcţia *a priori* urmăreşte să propună o ordine enciclopedică uşor de mânuit şi adecvată ştiinţei epocii. Lipseşte marele elan pansofist care însufleţea enciclopediile baroce, rămânând valabil mai curând criteriul leibnizian; se acţionează aşa cum s-ar proceda pentru organizarea în modul cel mai uşor de consultat a unei biblioteci, fără preocuparea că ea ar continua să reprezinte un Teatru al Lumii. De asemenea, lipseşte căutarea primitivelor „absolute”, iar categoriile fundamentale sunt marile diviziuni ale cunoaşterii, de care vor depinde noţiunile ce le aparţin.

De exemplu, Delormel atribuie unor litere din alfabet o serie de clase enciclopedice care, mai degrabă decât de Wilkins, amintesc de Anonimul Spaniol (Gramatică, Arta cuvântului, Stări de lucruri. Corelative, Util, Plăcut, Morală, Senzaţii, Percepţie şi judecată, Pasiuni, Matematică, Geografie, Cronologie, Fizică, Astronomie, Minerale etc).

Dacă primitivele nu sunt primitive, rămâne un criteriu de compoziţionalitate; de exemplu, dată fiind în prima poziţie litera *a,* care trimite la Gramatică, în a doua poziţie se situează litere cu o valoare pur distinctivă, trimiţând la o subcategorie a gramaticii, iar în poziţia finală o a treia literă ce indică o specificare morfologică sau o derivare, obţinându-se astfel o listă de termeni precum *Ava* (gramatică), *ave* (literă), *alve* (vocală), *adve* (consoană) şi aşa mai departe. Sistemul funcţionează asemenea formulelor chimice, întrucât expresia revelează sintactic compoziţia internă a conţinutului, şi asemenea formulelor matematice, întrucât expresia îi atribuie fiecărei litere o valoare determinată în funcţie de poziţie. În practică însă, această limpezime teoretică e contrabalansată de obsedanta monotonie a lexicului.

La rândul ei, *Pasigrafia* lui De Maimieux instituie un cod grafic de 12 caractere ce pot fi combinate într-un mod regulat. Fiecare combinaţie de caractere exprimă un conţinut sau concept definit (modelul e acela al ideografiei chineze). Alte caractere situate în afara „corpului" cuvântului vor exprima modificări ale ideii centrale. Corpul cuvintelor poate fi de trei, patru sau cinci caractere: cu trei caractere sunt semnificaţi termeni „patetici" şi de conexiune între părţile de vorbire (ele sunt clasificate într-un *Indiciile),* iar cuvintele de patru caractere reprezintă ideile din viaţa practică (prietenie, rudenie, afaceri, fiind clasificate într-un *Petit Nomenclateur)*; în sfârşit, cuvintele de cinci caractere privesc categoriile din artă, religie, morală, ştiinţe şi politică (fiind clasificate într-un *Grand Nomenclateur).*

Nici aceste categorii nu sunt primitive, ele fiind identificate în lumina bunului-simţ pragmatic, ca subdiviziuni manevrabile ale cunoaşterii curente. De altfel, De Maimieux admite că a căutat nu o ordine absolută, ci o ordine oarecare, *„fut-il mauvais"* (p. 21).

Din păcate, sistemul nu elimină sinonimiile, ci se străduieşte să facă astfel încât sinonimele, care sunt constituţionale, să apară uşor de deosebit. De fapt, fiecare

cuvânt pasigrafic nu corespunde unui singur conţinut, ci la trei sau patru, iar diferitele semnificaţii se deosebesc după modul în care caracterele sunt scrise toate la aceeaşi înălţime sau unele dintre ele sunt scrise mai sus pe rândul respectiv. Strădanie nu tocmai mică pentru cel ce descifrează şi care, de altfel (caracterele neavând nicio asemănare iconică cu ideea pe care o reprezintă), pentru a afla semnificaţia sintagmei va trebui să recurgă la *Indiciile* când cuvântul are trei litere, la *Petit* sau la *Grand Nomenclateur* dacă are patru sau cinci.

Ca atare, dacă întâlneşte o sintagmă de cinci caractere, cititorul va căuta în *Grand Nomenclateur* „clasa care începe cu primul caracter. În interiorul acestei clase caută tabelul cu cel de-al doilea caracter al termenului. În interiorul tabelului caută coloana cu cel de-al treilea caracter al termenului. În interiorul coloanei caută secţiunea *(tranche)* cu cel de-al patrulea caracter al termenului. În sfârşit, în această secţiune caută linia ce corespunde celui de-a cincilea caracter. În acest moment, cititorul va fi găsit ca semnificat o linie cu patru cuvinte verbale; acum va trebui să observe care este caracterul cel mai înalt, grafic vorbind, din termenul pasigrafic, pentru a identifica cuvântul corespunzător dintre cele patru posibile” (Pellerey 1992a: 104). Efort istovitor, care nu i-a împiedicat pe mulţi să devină pasionaţi de acest proiect, începând cu abatele Sicard şi sfârşind cu numeroşi comentatori din epocă, ce îşi propuseseră să contribuie la difuzarea sistemului, după cum nu l-a împiedicat pe De Maimieux să corespondeze cu unii adepţi de-a dreptul în poezii pasigrafice.

De Maimieux vorbeşte de pasigrafia sa ca de un instrument de controlare a traducerilor. Într-adevăr, numeroase teorii ale traducerii ca raport de echivalenţă între textul-sursă şi textul-ţintă se bazează pe presupunerea că există o „limbă mediană” care să servească drept parametru pentru judecata de echivalenţă. La fel procedează, în fond, şi De Maimieux, prezentând un metalimbaj, un sistem ce se pretinde neutru, pentru a

controla traducerea de expresii dintr-un sistem A în expresii dintr-un sistem B. Nu este pusă în discuţie organizarea conţinutului proprie limbilor indo-europene, şi în particular aceea a francezei. Ca o consecinţă, avem „imensa dramă a ideografiei: ea îşi poate identifica şi descrie conţinuturile, care ar trebui să fie ideile şi noţiunile însele, numai numindu-le prin cuvinte din limba naturală, contradicţie supremă a unui proiect creat tocmai pentru a elimina limba verbală” (Pellerey 1992a: 114). După cum se vede, şi în tehnică, şi în ideologia subiacentă, prea puţine s-au schimbat de pe vremea lui Wilkins.

Acest tip de naivitate este dus la paroxism în *Palais de soixantequatre fenetres [...] ou l'art d'ecrire toutes les langues du monde corrane on les parle* (1787) al elveţianului J.P. De Ria. În ciuda titlului pompos, acesta e un simplu manual de scriere fonetică sau, dacă vrem, de reformă a ortografiei franceze, scris într-un stil exaltat şi misticizant. Nu se vede în niciun fel cum ar putea fi aplicat tuturor limbilor lumii (foneticii engleze, de exemplu, nu i s-ar putea aplica), însă autorul nici măcar nu-şi pune întrebarea.

Revenind la De Maimieux, prin flexibilitatea cu care îşi alege pseudo-primitivele el pare să adere la linia empiristă din *Encydopedie*, însă încrederea cu care presupune că le-a găsit şi că le poate impune pretutindeni e de factură încă tipic raţionalistă. Eventual, e interesant de observat cum De Maimieux încearcă să salveze inclusiv posibilităţile oratorice şi retorice ale limbii sale; ne aflăm într-o perioadă de alocuţiuni măreţe şi pasionale, de care poate depinde viaţa sau moartea membrilor unei facţiuni revoluţionare.

Extrem de critici faţă de predecesorii lor se arată glotologii *a priori* din secolul al XVIII-lea în legătură cu gramatica, inspirată după proiectul gramaticii „laconice” prospectat în *Encydopedie.* Gramatica lui De Maimieux sporeşte numărul de categorii, pe când cea a lui Delormel apare de o asemenea laconicitate încât Couturat şi Leau (1903: 312), care consacră capitole lungi altor sisteme, o

lichidează într-o pagină şi jumătate (mai generos şi mai grijuliu e Pellerey 1992a: 125).

Hourwitz (al cărui proiect, din punct de vedere semantic, e înrudit cu poligrafiile secolului al XVII-lea) este probabil cel mai laconic din toţi; el reduce gramatica la o singură declinare şi la o singură conjugare verbală, iar toate verbele sunt exprimate la infinitiv cu câteva semne care le specifică timpul şi modul, pe când timpurile sunt reduse la trei grade de distanţă faţă de prezent, atât în viitor, cât şi în trecut (recent, simplu şi îndepărtat). Astfel, dacă *A 1200* înseamnă „eu dansez”, *A⎪1200* va însemna „eu am dansat”, iar *A 1200⎪,* „eu voi dansa”.

Aşa cum gramatica e laconică, simplificată la maximum trebuie să fie şi sintaxa, iar pentru ea Hourwitz propune ordinea directă franceză. Iar aici îşi face apariţia contele Antoine de Rivarol, cu discursul său *De l’universalite de la langue francaise* (1784). Nu-i nevoie de limbi universale întrucât există deja o limbă perfectă, iar aceasta e franceza. Dincolo de perfecţiunea ei, franceza a devenit deja limba internaţională cea mai răspândită, încât s-ar putea de-acum vorbi de o „lume franceză”, la fel cum odinioară se putea vorbi de o „lume romană” (p. 1).

Franceza are un sistem fonetic care îi asigură dulceaţa şi armonia, are o literatură incomparabilă ca bogăţie şi măreţie, este vorbită în capitala care a devenit *,,foyer des etincelles repandues chez tous les peuples”* (p. 21), pe când germana e prea guturală, italiana prea moale, spaniola prea redundantă, iar engleza prea întunecată. Rivarol susţine că raţionalitatea limbii franceze se datorează faptului că numai în ea se realizează ordinea sintactică directă: întâi subiectul, apoi verbul şi după aceea obiectul. E vorba de o logică naturală ce corespunde cerinţelor bunului-simţ. Dar e vorba de un bun-simţ care are mult de-a face cu activităţile intelectuale superioare, întrucât dacă ar trebui să se recurgă la ordinea senzaţiilor, s-ar numi, dimpotrivă, întâi obiectul, el fiind primul care ne stimulează simţurile.

Într-o polemică evidentă cu senzualismul, Rivarol

afirmă că, dacă oamenii au abandonat ordinea directă în diferite limbi, aceasta se datorează faptului că au lăsat ca pasiunile să prevaleze asupra raţiunii (pp. 25-26). Inversiunea sintactică a provocat confuziile şi ambiguităţile proprii limbilor naturale şi, desigur, cele care înlocuiesc ordinea directă prin declinări sunt cele mai confuze din toate.

Să nu uităm că, deşi în epoca în care îşi scrie *Discursul* Rivarol frecventează mediile iluministe, după revoluţie el îşi va da pe faţă fără ocol propensiunile conservatoare şi legitimiste. Unui om fundamental legat de *l'ancien regime,* limbajul şi filosofia limbajului senzualiste îi apar (pe bună dreptate) ca fiind simptomele unei revoluţii intelectuale ce va scoate în relief caracterul eficient şi fundamental al pasiunilor. Prin urmare, „ordinea directă capătă valoarea unui instrument de protecţie [...] împotriva stilului înflăcărat al oratorilor publici care vor fi, la puţină vreme, revoluţionari şi manipulatori de pieţe" (Pellerey 1992a: 147).

Ceea ce deosebeşte însă dezbaterea din secolul al XVIII-lea nu este atât încercarea de a simplifica gramatica, cât aceea de a arăta că există o gramatică normală şi naturală a limbii, gramatică prezentă în mod universal în toate limbile omeneşti. Această gramatică nu este evidentă, ea trebuind să fie descoperită dedesubtul suprafeţei limbilor omeneşti, care au derivat din ea. Precum se vede, este tot idealul gramaticii universale, numai că acum se caută identificarea ei prin reducerea gramaticilor existente la forma lor cea mai *laconică.*

Urmărind mereu efectele colaterale ale diferitelor utopii de care se ocupă această carte, fără asemenea încercări de limbă gramatical originară nu am putea nici măcar concepe gramaticile generative şi transformaţionale din zilele noastre, chiar dacă originea lor, ca inspiraţie îndepărtată, este stabilită în cartezianismul de la Port-Royal.

Epoca târzie a limbilor filosofice

Totuşi, încercările de limbă filosofică continuă. În 1772 apăruse proiectul lui Georg Kalmar *(Praecepta grammatica atque specimina linguae philosophicae sive universalis, ad omne vitae genus ad comodatae),* care prilejuieşte probabil cea mai semnificativă dezbatere în limba italiană pe această temă.

În ale sale *Riflessioni intorno alia costituzione di una lingua universale* (1774), părintele Francesco Soave – un elveţian-italian, care a răspândit în Italia senzualismul iluminist – desfăşoară o critică anticipând-o în parte Ideologilor (despre Soave, *cf.* Gensini 1984, Nicoletti 1989, Pellerey 1992a). Dovedind o cunoaştere optimă a proiectelor precedente, de la Descartes la Wilkins şi de la Kircher la Leibniz, Soave face observaţiile tradiţionale în legătură cu imposibilitatea de a găsi caractere suficiente pentru toate conceptele fundamentale, însă critică de asemenea încercarea lui Kalmar, care a căutat să le reducă numărul la 400, acceptând astfel să li se confere caracterelor sensuri diferite în funcţie de context. Ori îi urmăm pe chinezi, nemaiputând stăpâni numărul caracterelor necesare, ori nu vom putea evita echivocurile.

Din păcate, Soave nu reuşeşte să se abţină de la a prezenta şi el un proiect substitutiv, pe care îl schiţează numai în principiile esenţiale. Sistemul pare inspirat după criteriile clasificării wilkinsiene. Ca de obicei, se caută o raţionalizare şi o simplificare a gramaticii, însă pretinzând în acelaşi timp să se sporească posibilităţile expresive ale sistemului prin intermediul unor noi mărci morfologice, cum sunt dualul şi neutrul. Soave acordă mai multă atenţie gramaticii decât lexicului, dar, în definitiv, e preocupat mai mult de uzurile literare ale limbilor, de aici decurgând scepticismul său radical faţă de limbile universale: chiar dacă s-ar putea introduce o limbă universală, se întreabă el, ce fel de schimburi literare am putea avea cu tătarii, cu abisinienii şi cu huronii?

La începutul secolului următor, influenţat de părintele Soave, găsim un excepţional elev al pomeniţilor *Ideologues* în Giacomo Leopardi, care, în *Zibaldone,*

discută pe larg despre limbile universale, ca şi despre dezbaterile franceze încă recente dintre raţionalişti şi senzualişti *(cf.* Gensini 1984 şi Pellerey 1992a). În ce priveşte limbile *a priori,* în *Zibaldone* Leopardi se arată iritat de excesul de caractere aproape algebrice, găsind diversele sisteme inadecvate pentru exprimarea tuturor subtilităţilor conotative de care e în stare un limbaj natural:

O limbă strict universală, oricare ar fi aceasta, ar trebui să fie în mod necesar şi prin natura ei limba cea mai aservită, săracă, timidă, monotonă, uniformă, aridă şi urâtă, cea mai incapabilă de orice fel de frumuseţe, cea mai improprie imaginaţiei şi cea mai puţin dependentă de aceasta, ba chiar cea mai separată de aceasta în toate sensurile, cea mai vlăguită şi mai neînsufleţită şi mai moartă care s-ar putea concepe vreodată, un schelet, o umbră de limbă [...] nu vie, chiar dacă ar fi scrisă de toată lumea şi înţeleasă pretutindeni, ba chiar cu mult mai moartă decât orice limbă care se va mai vorbi ori scrie vreodată (23 august 1823, în G. Leopardi, *Tutte le opere,* Sansoni, Firenze, 1969, vol. II, p 814).

Totuşi, aceste izbucniri mânioase şi altele asemenea lor nu sunt suficiente pentru a frâna elanul apostolilor limbilor *a priori.*

La începutul secolului al XIX-lea, Anne-Pierre-Jacques de Vismes, în *Pasilogie, ou de la musique consideree comme langue universelle* (1806), prezintă o limbă care ar trebui să fie copia limbajului îngerilor şi apoi, întrucât sunetele derivă din simţămintele omului, ca limbaj direct al afectelor. Atunci când, în *Facerea* 11, 1-2, se spune *„erat terra labii unius”* (care se traduce îndeobşte „tot pământul avea o singură limbă”), nu se spune *limbă,* ci *buză,* întrucât urmăreşte să se înţeleagă faptul că oamenii de la începuturi se exprimau emiţând sunete cu buzele, fără a avea nevoie să le articuleze cu limba. Muzica nu e o instituţie omenească (pp. 1-20), ca dovadă că animalele o înţeleg mai uşor decât limbajul verbal: a se vedea caii, care sunt aţâţaţi de sunetul goarnei, sau câinii, care sunt aţâţaţi

de fluierat. În sfârşit, oameni din naţiuni diferite, puşi în faţa unei partituri muzicale, o execută în acelaşi mod.

Apoi, Vismes stabileşte gamele enarmonice pe o singură octavă, făcând cele 21 de sunete pe care le obţine să corespundă celor douăzeci şi una de litere ale alfabetului. Eliberându-se de legile moderne de acordare a instrumentelor, el obţine o diferenţă între diezul notei inferioare şi bemolul celei superioare, la fel stând lucrurile şi cu becarul corespunzător. Pe de altă parte, fiind vorba de o poligrafie şi nu de o limbă vorbită, aceste diferenţe sunt marcate cu exactitate pe portativ.

Printr-un calcul combinatoriu eficient, probabil inspirat indirect din speculaţiile lui Mersenne, el demonstrează cum cu cele 21 de sunete se pot com-pune, pe dublete, triplete, cvartete etc, mai multe sintagme decât cu limbile verbale, iar „dacă ar trebui să scriem toate combinaţiile ce pot rezulta din cele şapte game enarmonice combinate între ele, am avea nevoie de întreaga eternitate pentru a spera să-i dăm de capăt” (p. 78). Posibilităţilor efective de înlocuire a sunetelor verbale prin note muzicale Vismes le de-dică numai ultimele şase pagini ale tratatului, ceea ce, la drept vorbind, e puţin.

Autorul nu pare să fie atins nici măcar în treacăt de bănuiala că, dacă literele alfabetului sunt înlocuite de note, un text franţuzesc va fi foarte bine tradus în limbaj muzical, însă asta nu înseamnă că va putea fi astfel înţeles de un vorbitor al unei alte limbi. Vismes pare să aibă în vedere un univers exclusiv francofon, aşa încât afirmă că sistemul său nu foloseşte literele *K, Z* şi *X* pentru că acestea „aproape că nu sunt folosite în limbi” (p. 106).

Pe de altă parte, el nu este singurul care cade în această naivitate. În 1831, părintele Giovan Giuseppe Matraja publică o *Genigrafia italiana,* care nu-i altceva decât o poligrafie cu cinci dicţionare (ale limbii italiene), pentru substantive, verbe, adjective, interjecţii şi adverbe. Întrucât ansamblul listelor îi permite să înşire 15.000 de termeni, el îl îmbogăţeşte cu un dicţionar de circa 6.000 de sinonime. Metoda e întâmplătoare şi obositoare: el împarte

termenii în serii de clase numerotate, fiecare conţinând 26 de termeni marcaţi prin literele alfabetului. Astfel, *A1* înseamnă *accetta* (secure), *A2 anacoreta* (anahoret), *A1000 crostatura* (prăjeală), iar *A360 arenero* (nisipar). Deşi fusese misionar în America de Sud, autorul se declară convins (pp. 3-4) că toate limbile lumii au acelaşi sistem de noţiuni; că modelul limbilor occidentale, pe care el le consideră întemeiate toate pe gramatica latină, se poate aplica oricărei alte limbi; că toată lumea vorbeşte potrivit aceloraşi structuri sintactice, printr-un dar insuflat în mod natural, şi mai ales naţiunile amerindiene (într-adevăr, el nu uită să transcrie genigrafic *Pater noster,* confruntându-l cu douăsprezece limbi, printre care mexicana, chiliana şi quechua).

În 1827, Francois Soudre inventează aşa-numitul *Solresol (Langue musicale universelle,* 1866). La rândul lui, consideră că cele şapte note muzicale reprezintă un alfabet ce poate fi înţeles de toate popoarele (se pot scrie în acelaşi fel pentru toate limbile, se pot cânta, pot fi înregistrate pe portativ, reprezentate prin semne stenografice speciale, prin primele şapte cifre arabe, prin cele şapte culori ale curcubeului sau chiar atingând cu degetele de la mâna dreaptă degetele de la mâna stângă, fiind, prin urmare, inclusiv la dispoziţia orbilor şi a surdo-muţilor). Nu trebuie să se raporteze neapărat la o clasificare logică a ideilor. Printr-o notă se pot exprima termeni ca „da” *(si* muzical) sau „nu” *(do),* prin două note forme pronominale precum „al meu” *(redo)* şi „al tău” *(remi),* prin trei – cuvinte de uz comun ca „timp” *(doredo)* sau „zi” *(doremi),* unde nota iniţială exprimă o clasă enciclopedică. Dar în continuare Soudre se hotărăşte să exprime contrariile prin inversiune (în termeni dodecafonici ar trebui spus: prin cancerarea seriei), astfel încât dacă *domisol,* acord perfect, este Dumnezeu, contrarul său, *solmido,* va fi Satan (dar în acest caz devine inoperantă regula potrivit căreia prima notă trebuie să se refere la o partitură enciclopedică dată, întrucât iniţiala *do* ar trebui să se refere la calităţile fizice şi morale, însă

iniţiala *sol* trimite la arte şi ştiinţe, cu care diavolul pare a fi dificil – sau excesiv de moralistic – de asociat). La evidentele dificultăţi ale oricărei limbi *a priori,* acest sistem adaugă necesitatea ca vorbitorii să aibă ureche muzicală. Într-o oarecare măsură, revine mitica limbă a păsărilor din amintirea veacului al XVII-lea, însă cu mult mai puţină imprecizie glosolalică şi cu mult mai multă pedanterie codificatoare.

Couturat şi Leau (1903: 37) consideră *Solresol-ul* „cea mai artificială şi mai impracticabilă dintre toate limbile *a priori".* Până şi numărătoarea este inaccesibilă, întrucât procedează cu un criteriu hexazecimal şi ajunge, în dauna universalităţii, să se complacă în bizareria franceză de a omite 70 şi 90. Totuşi, Soudre, care a muncit vreme de patruzeci şi cinci de ani spre a-şi perfecţiona limba, a obţinut semne de aprobare de la Institut de France, de la muzicieni precum Cherubini, de la Victor Hugo, Lamartine şi Alexander von Humboldt, a fost primit de Napoleon al III-lea, a primit un premiu de zece mii de franci la Expoziţia Universală de la Paris din 1855 şi o medalie de aur la Expoziţia de la Londra din 1862.

Lăsând la o parte, din raţiuni de spaţiu, proiecte precum *Systeme de langue universelle* al lui Grosselin (1836), *Langue universelle et analytique* a lui Vidal (1844), *Cours complet de langue universelle* al lui Letellier (1832-1855), *Blaia Zimandal* al lui Meriggi (1884), proiectele filosofului Renouvier (1885), *Lingualumina* a lui Dyer (1875), *Langue internaţionale etymologique* a lui Reimann (1877), *Langue naturelle* a lui Maldant (1887), *Spokil* al lui Nicolas (1900), *Zahlensprache* a lui Hilbe (1901), *Volkerverkehrssprache* a lui Dietrich (1902) sau *Perio* al lui Talundberg (1904), ne vom mulţumi să semnalăm, pe scurt, un *Projet d'une langue universelle* al lui Sotos Ochando (1855). Destul de motivat şi de bine gândit în plan teoretic, extrem de simplu şi regulat în plan logic, acest sistem îşi propune, ca de obicei, să stabilească o corespondenţă perfectă între ordinea lucrurilor semnificate şi ordinea alfabetică a cuvintelor care le

exprimă. Din nefericire – încă o dată – împărţirea se face pe cale empirică, şi astfel A se referă la lucrurile materiale anorganice, B la artele liberale, C la artele mecanice, D la societatea politică, E la corpurile vii şi aşa mai departe. Date fiind regulile morfologice, se obţine ca rezultat faptul că, exemplificând în cazul regnului mineral, *Ababa* = oxigen, *Ababe* = hidrogen, *Ababi* = azot, iar *Ababo* = sulf.

Dacă se ţine seama că numerele de la unu la zece sunt exprimate ca fiind *siba, sibe, sibi, sibo, sibu, sibra, sibre, sibri, sibro, sibru* (într-o asemenea limbă, memorarea tabelelor se exclude de la sine), se poate vedea cum fiecare cuvânt se aseamănă cu celelalte de înţeles analog, făcând practic imposibilă orice discriminare între concepte, chiar dacă, în principiu, criteriul în vigoare este similar cu acela al formulelor chimice, diferitele litere exprimând componentele conceptului.

Autorul afirmă că în mai puţin de o oră se pot învăţa semnificaţiile a mai bine de şase milioane de cuvinte, însă, aşa cum observă Couturat şi Leau (1903: 69), sistemul arată cum se produc şase milioane de cuvinte într-o oră, şi nu cum se poate memora – ori măcar recunoaşte – semnificaţia acestora.

Lista ar putea continua, numai că spre sfârşitul secolului al XIX-lea autorii de inspiraţie *a priori* apar din ce în ce mai mult în culegerile dedicate excentricilor, de la *Les fous litteraires* a lui Brunet (1880) la *Les fous litteraires* a lui Blavier (1982). În acest moment, în afara faptului de a constitui un teritoriu privilegiat pentru vizionarii din toate ţările, inventarea limbilor *a priori* rămâne fie un exerciţiu jucăuş *(cf.* Bausani 1970 şi limba sa *Markuska),* fie o invenţie literară *(cf.* Yaguello 1984 şi Giovannoli 1990, pentru limbile imaginare din *science-fiction).*

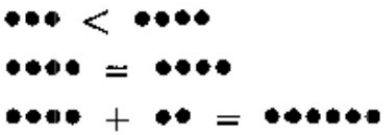
Limbaje spaţiale

Aproape de limitele *science-fiction*-ului, însă fără doar şi poate interesant ca proiect ştiinţific, rămâne planul *Lincos*-ului, o limbă elaborată de un matematician olandez,

Hans A. Freudenthal (1960), pentru a putea interacţiona cu eventualii locuitori ai altor galaxii *(cf.* Bassi, 1992). *Lincos* nu e o limbă care să aspire la a fi vorbită; ea reprezintă mai curând un model privitor la modul cum s-ar putea inventa o limbă, predând-o în acelaşi timp unor fiinţe despre care se presupune că ar avea o istorie (foarte îndepărtată) şi o biologie diferite de ale noastre.

Freudenthal porneşte de la ideea că în spaţiu pot fi lansate semnale în care nu contează substanţa expresiei (pentru comoditate, se presupune că ar fi unde radio de diferite durate şi lungimi), ci forma, atât a expresiei, cât şi a conţinutului. Încercând să înţeleagă logica ce ghidează forma expresiei care li se transmite, extraterestrii ar trebui să fie în măsură să extrapoleze, pornind de la aceasta, o formă a conţinutului care, într-un fel sau altul, ar trebui să nu le fie străină.

Într-o primă fază, mesajul prezintă nişte secvenţe de sunete regulate care ar trebui interpretate cantitativ, iar apoi, presupunând că extratereştrii au înţeles că patru impulsuri înseamnă numărul 4, introduce noi semnale ce ar trebui înţelese ca operatori aritmetici:



Trecând la a-i familiariza pe extratereştri cu un sistem numeric binar care înlocuieşte secvenţele de semnale (de tipul ••••••••= 100,••••••••••= 101, ••••••••••••= 110), va fi posibilă, tot prin ostensiune şi prin repetare, comunicarea unora dintre principalele operaţii matematice!

Mai complexă apare învăţarea conceptelor legate de timp, dar se presupune că, primind în mod constant un semnal de aceeaşi durată, corelat întotdeauna cu numărul trei, extratereştrii vor putea începe să socotească intervalele temporale în secunde. Urmează regulile de

interacţiune conversaţională, în care interlocutorii ar trebui familiarizaţi cu secvenţe traductibile prin „Ha îi spune lui Hb: care este X astfel încât 2X = 5?”.

Într-un anumit sens, învăţarea se petrece ca atunci când se dresează un animal, supunându-l în mod repetat unui anumit stimul şi oferindu-i un semn de aprobare atunci când răspunsul este cel adecvat. Numai că animalul recunoaşte imediat aprobarea (de exemplu, primeşte hrană), pe când extratereştrii trebuie determinaţi să recunoască, prin exemple succesive şi repetate, semnificaţia unui „OK”. Astfel, proiectul pretinde să poată comunica inclusiv semnificaţi precum „ca să”, „pentru că”, „dacă”, „a şti”, „a vrea” şi chiar „a juca”.

Însă *Lincos*-ul presupune că extratereştrii au o tehnologie care le permite receptarea şi decodificarea lungimilor de undă şi că urmează criterii logice şi matematice asemănătoare cu ale noastre. Nu se presupun numai principiile elementare ale identităţii şi non-contradicţiei, ci şi obişnuinţa de a considera constantă regula obţinută prin inducţie dintr-o mulţime de cazuri. *Lincos*-ul poate fi predat doar cuiva care, după ce a ghicit că pentru misteriosul emiţător 2x2 = 4, înţelege că această regulă trebuie să rămână valabilă şi pe viitor. Nu e o premisă chiar neînsemnată, întrucât nimic nu exclude posibilitatea existenţei unor extratereştri care să „gândească” potrivit unor reguli variabile în funcţie de timp şi de context.

Freudenthal se gândeşte în mod explicit la o adevărată *characteristica universalis,* însă în *Lincos* numai anumite reguli sintactice inedite sunt fondate în mod explicit şi prezentate de la bun început, pe când în cazul altor operaţii (de exemplu, modelele de interacţiune la întrebare şi răspuns) proiectul preia implicit regulile unui limbaj natural şi chiar pragmatica acestuia. Să ne închipuim o comunitate de fiinţe cu puteri telepatice dezvoltate (un model l-ar putea constitui îngerii, care citesc unii în mintea altora sau învaţă cu toţii aceleaşi adevăruri citindu-le în mintea lui Dumnezeu); pentru astfel

de fiinţe, schema internaţională pe bază de întrebare şi răspuns n-ar avea niciun sens. *Lincos-ul* suferă pentru că, deşi are o structură formală, este conceput ca un limbaj de comunicare „naturală”, trebuind prin urmare să rămână deschis unor momente de incertitudine, de imprecizie – cu alte cuvinte, nu trebuie să fie tautologic, ca un limbaj formalizat.

Probabil că proiectul e mai interesant dintr-un punct de vedere pedagogic (cum se poate preda o limbă fără a se recurge la indicarea sensibilă a unor obiecte fizice), decât din acela al genezei limbajelor. În acest sens, el prezintă o situaţie ideală foarte diferită de aceea imaginată dintotdeauna de filosofii limbajului atunci când prezintă un explorator european interacţionând cu un sălbatic, arătând cu degetul o anumită porţiune de spaţiu-timp, însă nefiind siguri dacă vocabula pe care o pronunţă unul sau celălalt se referă la un obiect anume din porţiunea spaţio-temporală respectivă, la eveniment, la porţiunea însăşi în ansamblul ei sau dacă în cele din urmă nu exprimă refuzul interlocutorului de a răspunde *(cf.* Quine, 1960).

Inteligenţa Artificială

Însă *Lincos*-ul oferă imaginea unui limbaj aproape în exclusivitate „mental” (suportul expresiei se reduce la fenomene electromagnetice), îndemnându-ne să reflectăm asupra altor urmaşi ai cercetării antice întreprinse asupra limbilor perfecte; de fapt, limbile pe care le vorbim cu computerele sunt chiar nişte limbi *a priori.* Să ne gândim la sintaxa din *Basic* sau din *Pascal.* E vorba de nişte sisteme care nu ajung la rangul de limbă pentru că abia dacă prezintă o sintaxă, simplă dar riguroasă, rămânând ca paraziţi ai altor limbi prin semnificaţiile ce li se atribuie simbolurilor lor goale, sau variabilelor libere, şi în mare parte alcătuite din conectori logici precum *if... then.* Şi totuşi, sunt sisteme universale, la fel de inteligibile pentru vorbitori de limbi diferite şi perfecte în sensul că nu permit erori sau ambiguităţi. Sunt *a priori* în sensul că se bazează pe nişte reguli care nu sunt acelea ale construcţiei de

suprafaţă a limbilor naturale, ci exprimă cel mult o presupusă gramatică de profunzime comună tuturor limbilor. Sunt filosofice, întrucât presupun că această gramatică de profunzime, care se bazează pe legile logicii, reprezintă gramatica unei gândiri comune atât oamenilor, cât şi maşinilor. Ambele prezintă limitele fundamentale ale limbilor filosofice: (i) îşi construiesc regulile pe baza logicii elaborate de civilizaţia occidentală, care, în opinia multora, îşi trage rădăcinile din structura limbilor indo-europene; (ii) prezintă o efabilitate limitată, nepermiţând să se exprime tot ceea ce poate exprima o limbă naturală.

Visul unei limbi perfecte în care să poată fi definite toate semnificaţiile termenilor dintr-un limbaj natural şi care să permită interacţiunea prin dialoguri „gândite" între om şi maşină sau să le permită maşinilor să elaboreze inferenţe proprii limbajelor naturale revine în cercetările contemporane din domeniul Inteligenţei Artificiale. De exemplu, se încearcă să i se ofere maşinii reguli de inferenţă pe baza cărora ea să poată „judeca" coerenţa unei istorii ori să fie în stare să concluzioneze, din faptul că cineva e bolnav, că are nevoie de îngrijiri medicale şi aşa mai departe. Literatura pe această temă e foarte vastă, iar sistemele multiple, de la acelea care încă mai presupun posibilitatea unei semantici cu componente elementare sau cu primitive la acelea care îi oferă maşinii scheme de acţiune sau chiar de situaţii *(frames, scripts, goals).*

Toate proiectele de Inteligenţă Artificială moştenesc într-un fel sau altul problematica limbilor filosofice *a priori,* reuşind să rezolve unele dintre problemele acestora numai prin soluţii *ad-hoc* şi pe porţiuni foarte mărginite din întregul spaţiu de acţiune al unei limbi naturale.

Câteva fantome ale limbii perfecte

S-a vorbit adesea în această carte despre efecte colaterale. Fără a sugera analogii cu orice preţ, l-am putea trimite pe cititorul informat să recitească diferite capitole din istoria filosofiei, din logică şi din lingvistica actuală şi să-şi pună următoarea întrebare: ar fi fost cu putinţă să se

elaboreze această teorie dacă n-ar fi existat strădania seculară a căutării unei limbi perfecte, în particular a unei limbi filosofice *a priori?*

În 1854, George Boole îşi publica a sa *Investigation of the laws of thought,* anunţând că scopul său îl reprezenta cercetarea legilor fundamentale ale acelor operaţiuni mentale prin intermediul cărora se efectuează raţionamentul. El releva că nu am putea înţelege cu uşurinţă cum nenumăratele limbi ale pământului şi-au putut păstra de-a lungul veacurilor atâtea trăsături comune dacă n-ar fi toate înrădăcinate în înseşi legile minţii (II, 1). Frege, în al său *Begriffsschrift* sau *Ideografie. Un limbaj în formule al gândirii pure, după modelul celui aritmetic* (1879), începea cu o referire la caracteristica universală leibniziană. Russell *(The Philosophy of Logical Atomism,* 1918-1919) amintea că, într-un limbaj perfect din punct de vedere logic, cuvintele dintr-un enunţ ar fi trebuit să corespundă unul câte unul cu componentele faptului corespunzător (cu excepţia conectorilor). Limbajul din *Principia Mathematica,* pe care îl scrisese împreună cu Whitehead, avea doar o sintaxă, însă, nota Russell, prin adăugarea unui vocabular ar fi alcătuit un limbaj perfect din punct de vedere logic (chiar dacă se recunoştea că un asemenea limbaj, dacă s-ar fi putut construi, ar fi fost inadmisibil de prolix). În *Tractatus logico-philosophicus* (192l-l922), Wittgenstein relua plângerea de sorginte baconiană legată de ambiguitatea limbajelor naturale, făcând aluzie la un limbaj în care fiecare semn ar trebui folosit în mod univoc (3.325 şi urm.), iar propoziţia ar înfăţişa forma logică a realităţii (4.121). Carnap *(Der logische Aufbau der Welt,* 1922-1925) îşi propunea să construiască un sistem logic de obiecte şi concepte în care toate conceptele să fie derivate dintr-un nucleu fundamental de idei prime. Tot de idealul baconian erau legate idealul pozitivismului logic şi polemica sa împotriva impreciziei limbajului metafizic, creator de false probleme (*cf.* Recanati, 1979).

Autorii pe care tocmai i-am citat căutau să

construiască o limbă a ştiinţei, perfectă în mediul ei, şi de uz universal, fără ca de altfel să pretindă ca ea să înlocuiască o limbă naturală. Visul şi-a schimbat semnul sau s-a redimensionat: din seculara căutare a limbii lui Adam, de-acum înainte filosofia va încerca să ia numai ceea ce putea sugera. De aceea se poate vorbi doar de efecte colaterale.

Dar, de-a lungul secolelor în cursul cărora s-a desfăşurat istoria noastră, se mai depanase încă una, despre care în introducere spusesem că nu aveam să ne ocupăm: căutarea unei gramatici generale sau universale. Nu trebuia să ne ocupăm de aşa ceva întrucât, s-a spus, căutarea în subsolul tuturor limbilor a unui sistem de reguli comune nu înseamnă propunerea unei limbi noi şi nici întoarcerea la o limbă-mamă. Şi totuşi, există două moduri de a căuta constante universale ale tuturor limbilor.

Unul are caracter empirico-comparativ şi pretinde repertorierea tuturor limbilor existente *(cf.* Greenberg [coord.] 1963). Dar încă din vremurile când Dante îi atribuia lui Adam darul unei *forma locutionis,* fie că era sau nu familiarizat cu gândirea modiştilor, aceşti savanţi deduceau legile universale ale tuturor limbilor şi ale gândirii din singurul model lingvistic pe care îl cunoşteau, latina scolastică. La fel stăteau lucrurile şi cu *Minerva, seu de causis linguae latinae* de Francisco Sanchez Brocense (1587). Noutatea reprezentată de acea *Grammaire generale et raisonnee* de la Port-Royal (1660) a constat în alegerea ca limbă-model a unei limbi moderne, şi anume franceza. Dar datele problemei rămân aceleaşi.

Pentru a proceda astfel, trebuie să nu-ţi treacă nici măcar pentru o clipă prin minte ideea că o limbă dată reflectă *o modalitate dată* de a vedea lumea, şi nu o Gândire Universală. Altfel spus, trebuie ca ceea ce a fost numit „geniul” unei limbi să fie reaşezat printre modalităţile de uz superficial care nu afectează structura profundă, aceeaşi pentru toate limbile. Numai în acest fel putem asuma ca universale, întrucât ar corespunde

singurei logici posibile, acele structuri pe care le identificăm în singura limbă în care suntem pregătiţi să gândim.

Altceva ar fi să afirmăm că, într-adevăr, diferitele limbi sunt diferite la suprafaţă şi de multe ori poluate prin uz sau agitate de propriul geniu, dar, dacă legile există, ele vor străluci la lumina sănătoasei raţiuni prin urzeala limbii-pretext, oricare ar fi aceasta (pentru că, aşa cum va spune Beauzee la rubrica „Grammaire" din *Enciclopedie, „la parole est une sorte de tableau dont la pensee est roriginal").* Ideea ar fi acceptabilă, dar pentru a scoate la lumină aceste legi ar fi nevoie de un metalimbaj aplicabil mai apoi la toate limbile. Dacă însă metalimbajul e identificat cu limba-obiect, situaţia redevine circulară – iar din cerc nu poţi scăpa.

Într-adevăr, aşa cum scrie Simone (1969: XXXIII), scopul gramaticii de la Port-Royal

...este prin urmare, în pofida aparenţelor de rigoare metodologică, prescriptiv şi estimativ, tocmai pentru că e raţionalist. Scopul său nu este de a interpreta în modul cel mai adecvat şi coerent uzul pe care diferitele limbi îl pot permite (iar dacă ar fi aşa, teoria lingvistică ar trebui să coincidă cu toate uzurile posibile ale unei limbi şi să dea seamă inclusiv de ceea ce vorbitorii recunosc ca fiind „erori"), ci de a amenda varietatea uzurilor, în efortul de a le face să devină conforme cu Raţiunea.

Motivul pentru care capitolul gramaticilor generale priveşte istoria noastră este acela că (aşa cum a observat Canto, 1979), pentru a pătrunde în acest cerc vicios, trebuie să presupui că o limbă perfectă există şi că este aceea în care vorbeşti. Iar atunci nu vor exista dificultăţi în a o folosi ca metalimbaj: Port-Royal îl anticipează pe Rivarol.

Problema rămâne deschisă în cazul tuturor tentativelor (inclusiv contemporane) celor ce urmăresc să demonstreze prezenţa unor „universalii" sintactice şi semantice, deducându-le dintr-o limbă naturală folosită în acelaşi timp ca metalimbă şi ca limbă-obiect. În această

privinţă, nu voim a dovedi că proiectul e lipsit de orice speranţă; pur şi simplu sugerăm că acesta reprezintă una din consecinţele căutării unei limbi filosofice *a priori,* întrucât un ideal filosofic de gramatică guvernează interpretarea unei limbi naturale.

Tot astfel (aşa cum a arătat Cosenza, 1993), o moştenire a proiectelor de limbi filosofice se manifestă în acel curent care apelează în mod deliberat la „un limbaj al gândirii". Această „mentaleză" ar oglindi structura minţii, ar constitui un calcul pur formal şi sintactic (asemănător cu gândirea oarbă de leibniziană amintire), ar folosi simboluri neambigue şi s-ar întemeia pe primitive înnăscute, comune întregii specii (fiind totuşi dedus în termeni de *folk psychology,* fatalmente în cadrul unei culturi date).

Pe de altă parte, unii, moştenitori oarecum îndepărtaţi ai povestirii noastre, caută să întemeieze limba minţii nu pe abstracţii de tip platonician, ci pe structurile neuro-fiziologice (limbajul minţii e în acelaşi timp limbajul creierului, altfel spus e un *software* care se bazează pe un *hardware).* Încercarea e nouă întrucât „strămoşii" istoriei noastre nu ajunseseră până aici, printre altele pentru că, pentru o bună bucată de vreme, în mod obişnuit nu se considera că *res cogitans* şi-ar avea sediul în creier, şi nu în ficat sau în inimă. Dar o frumoasă gravură despre localizările cerebrale raportate la limbaj şi la celelalte facultăţi ale sufletului (imaginaţia, judecata şi memoria) se găseşte încă în *Margarita Philosophica* a lui Gregor Reysch (secolul al XV-lea).

În pofida faptului că diferenţele sunt de multe ori mai importante decât identităţile sau analogiile, poate că n-ar fi cu totul inutil ca savanţii cei mai avansaţi din domeniul ştiinţelor cognitive de astăzi să-şi reconsulte din când în când înaintaşii. Nu-i adevărat, cum se afirmă în anumite departamente de filosofie din Statele Unite, că pentru a face filosofie nu trebuie să te bizui pe istoria filosofiei. Ar fi ca şi cum s-ar afirma că poţi deveni pictor fără să fi văzut niciodată un tablou de Rafael sau scriitor fără să-i fi citit

vreodată pe clasici. Teoretic, este posibil, însă artistul „primitiv”, condamnat la ignorarea trecutului, poate fi întotdeauna recunoscut ca atare şi numit, tocmai, „naiv”. Dimpotrivă, chiar atunci când au fost revăzute vechile proiecte care s-au dovedit utopice sau falimentare, pot fi prevăzute limitele sau eşecurile posibile ale oricărei întreprinderi care s-ar pretinde a fi o noutate în gol. Recitirea înaintaşilor noştri nu e un simplu divertisment arheologic, ci o precauţie imunologică.

16.

LIMBILE INTERNAŢIONALE AUXILIARE

În zorii secolului XX ne aflăm dinaintea unei dezvoltări impresionante a comunicaţiilor şi transporturilor; de-acum va fi posibil – spun Couturat şi Leau (1903) – ocolul lumii în patruzeci de zile (suntem cu numai treizeci de ani după fatidicele optzeci de zile verniene!), pe când telefonul şi telegrafia fără fir unesc instantaneu Parisul şi Londra, Torino şi Berlinul. Uşurinţa comunicaţiilor a produs o creştere corespunzătoare a relaţiilor economice, piaţa europeană se extinde pe tot mapamondul, marile naţiuni posedă colonii până la antipozi, iar politica lor devine mondială. Din aceste motive şi din altele, naţiunile sunt obligate să se unească şi să colaboreze în nenumărate probleme, cum s-a întâmplat în cazul convenţiei de la Bruxelles pe tema regimului zaharurilor ori în cazul convenţiei internaţionale legate de traficul de femei. Pe plan ştiinţific, o societate supranaţională precum *Bureau des poids et mesures* cuprinde şaisprezece state, iar Asociaţia geodezică internaţională cuprinde optsprezece, în vreme ce în 1900 a fost întemeiată o Asociaţie internaţională a academiilor de ştiinţă. Enorma producţie Ştiinţifică în curs de dezvoltare la frontierele noului trebuie coordonată *„sous peine de*

revenir a la tour de Babel".

Soluţii? Couturat şi Leau consideră utopică transformarea uneia din limbile existente într-o limbă internaţională şi în aceeaşi măsură dificilă întoarcerea la o limbă moartă şi neutră, cum e latina. Dimpotrivă, latina prezintă o cantitate incredibilă de omonime *(liber* înseamnă atât „carte", cât şi „liber"), confuzii create de flexiuni *(avi* poate fi dativul sau ablativul lui *avis* ori pluralul nominativ al lui *avus),* dificultăţi de a deosebi substantivele de verbe *(amor* este „iubire" sau „sunt iubit"?), lipsa articolului nehotărât, ca să nu mai vorbim de nesfârşitele neregularităţi din sintaxă... Nu mai rămâne decât crearea unei limbi artificiale care să fie analoagă cu cele naturale, dar pe care toţi utilizatorii săi să o poată percepe ca fiind neutră.

Criteriile acestei limbi sunt, în primul rând, simplificarea şi raţionalizarea gramaticii (aşa cum încercaseră deja limbile *a priori),* însă orientându-se după modelele limbilor naturale, iar apoi crearea unui lexic care să le amintească pe cât posibil tuturor termenii existenţi în limbile naturale, în acest sens, o Limbă Internaţională Auxiliară (de aici înainte LIA) ar fi *a posteriori,* întrucât s-ar naşte dintr-o comparaţie, dintr-o sinteză echilibrată între limbile naturale existente.

Couturat şi Leau sunt îndeajuns de realişti ca să ştie că nu există un criteriu ştiinţific pentru a stabili care proiect *a posteriori* e mai flexibil şi mai acceptabil (ar fi ca şi cum s-ar stabili pe baze obiective şi abstracte dacă spaniola e mai mult sau mai puţin potrivită decât portugheza fie pentru creaţia poetică, fie pentru schimburile comerciale). Un proiect se poate impune dacă o societate internaţională îl acceptă şi îl promovează. În alţi termeni, succesul unei limbi auxiliare va putea fi consfinţit numai printr-un act de bunăvoinţă politică internaţională.

În 1903 însă Couturat şi Leau se află în faţa unui nou Babel de limbi internaţionale, produse în secolul al XIX-lea; ei înregistrează şi expun 38 de sisteme *a posteriori* şi de

sisteme mixte, examinând câteva în plus în *Les nouvelles langues internationales,* lucrare pe care o publică în 1907.

Cu o forţă de coagulare mai mare sau mai mică, fiecare proiect a căutat să-şi realizeze propriile instanţe internaţionale. Cărei autorităţi să i se atribuie decizia? Couturat şi Leau întemeiaseră o *Delegation pour l'adoption d'une langue auxiliaire internaţionale* (1901) urmărind promovarea unei decizii internaţionale prin delegarea Asociaţiei Academiilor de Ştiinţă din întreaga lume. Evident, în epoca în care scriu, ei se gândesc că un organism internaţional de acest gen ar putea adopta o decizie ecumenică asupra proiectului celui mai realizabil, pe care apoi să-l impună consensului naţiunilor.

Sistemele mixte

Probabil că primul sistem auxiliar care a devenit un caz internaţional a fost aşa-numitul *Volapuk.* Inventat de Johann Martin Schleyer (1831-1912) în anul 1879, acest sistem trebuia să devină, în intenţia inventatorului – un prelat catolic german –, un instrument pentru unirea şi fraternitatea popoarelor. De cum a fost făcut public, proiectul s-a răspândit în Germania meridională şi în Franţa, unde a fost propagat de Auguste Kerckhoffs. Din acest moment se răspândeşte rapid în toată lumea, astfel încât în 1889 se numărau 283 de cluburi volapukiste, din Europa şi până în America şi Australia, cu cursuri, diplome şi reviste. Acum însă proiectul scăpase din mâinile lui Schleyer, a cărui paternitate era recunoscută formal în acelaşi moment în care limba era modificată prin simplificări, restructurări, reordonări sau filiaţii eretice. Soarta oricărui proiect de limbă artificială este să-şi păstreze puritatea dacă „verbul" nu se răspândeşte; dacă însă „verbul" se afirmă, atunci limba devine proprietatea instanţei prozeliţilor şi, cum mai binele e duşmanul binelui, se „babelizează". La fel s-a petrecut şi cu *Volapuk*; în câţiva ani, aceasta avea să treacă de la o răspândire imprevizibilă la o supravieţuire din ce în ce mai clandestină, în timp ce din cenuşa sa se năşteau alte

proiecte, precum *Idiom Neutral, Langue Universelle* a lui Menet (1886), *Bopal* al lui De Max (1887), *Spelin* al lui Bauer (1886), *Dil* al lui Fieweger (1893), *Balta* al lui Dormoy (1893) şi *Veltparl* al lui von Arnim (1896).

Volapuk e un *sistem mixt* care, potrivit lui Couturat şi Leau, urmează liniile trasate odinioară de Jakob von Grimm. Are ceva din sistemele *a posteriori* întrucât îşi propune să ia ca model engleza, cea mai răspândită dintre limbile popoarelor civilizate (chiar dacă, mai ales în ce priveşte lexicul, Schleyer ar putea fi taxat pentru că a operat calchieri destul de literale după germană). Avem 28 de litere, fiecare literă are un singur sunet, iar accentul cade întotdeauna pe ultima silabă. Furat de preocupări de pronunţabilitate internaţională, Schleyer eliminase *r*-ul pentru că (în opinia lui) chinezii nu-l puteau pronunţa, fără să-şi dea seama că multe popoare orientale întâmpinau dificultăţi nu în pronunţarea lui *r;* ci în a-l deosebi de *l*.

Cum spuneam, limba de referinţă este engleza, însă engleza fonetică. Astfel, „cameră" devine *cern* (de la *chamber).* Pe de altă parte, excluderea unor litere precum *r*-ul impune deformări puternice numeroaselor rădăcini preluate din limbile naturale, fapt pentru care dacă pentru „munte" referinţa e germanul *berg,* eliminându-se *r*-ul se obţine *bel* şi, tot astfel, „foc", din *fire,* devine *fil.* Unul dintre avantajele lexicurilor *a posteriori* este că vocabulele pot aminti termeni din alte limbi, însă, prin variaţii ca acelea examinate, puţinul *a posteriori* pe care limba îl avea riscă aproape întotdeauna să se piardă. Popoarelor latine, *bel* le evocă ideea de frumuseţe, iar popoarelor germanice nu le evocă ideea de *berg.*

Pe baza acestor rădăcini se înscrie jocul flexiunilor şi al altor derivări ce urmează un criteriu de transparenţă *a priori.* Gramatica optează pentru un sistem de declinări („casă": *dom, doma, dome, domi* etc), femininul se formează în mod regulat după masculin, toate adjectivele au sufixul *-ik (gud* = „bunătate", *gudik* = „bun"), comparativele au sufixul *-um* şi aşa mai departe. Date fiind numeralele cardinale, zecile se formează prin adăugarea

unui *-s* la unitate *(bal* = „unu”, *bals* = „zece”). În toate cuvintele care evocă o idee de timp (precum *astăzi, ieri, anul acesta)* trebuie să intre întotdeauna prefixul timpului *(del-)*; sufixul *-av* indică întotdeauna că e vorba de o ştiinţă (dacă *stel* este „stea”, *stelav* va fi „astronomie”). Însă aceste criterii *a priori* generează mai apoi decizii arbitrare; de exemplu, prefixul *lu-* indică întotdeauna inferioritate, dar, dacă *vat* e „apă”, de ce *luvat* trebuie să fie „urină” şi nu „zoaie”? De ce musca, printr-o decizie analoagă celor adoptate de Dalgarno, se numeşte *flitaf* (animal care zboară), ca şi cum păsările sau albinele n-ar zbura şi ele?

Couturat şi Leau observă că *Volapuk*-ul (asemenea altor sisteme mixte), fără să fie o limbă filosofică, pretinde să analizeze noţiunile conform unei metode filosofice, prezentând prin urmare defectele limbilor filosofice, fără să ofere şi avantajele acestora. Nu e cu adevărat *a priori,* întrucât împrumută rădăcini din limbile naturale; însă nu este nici *a posteriori,* pentru că supune aceste rădăcini unor deformări sistematice, decise *a priori,* făcându-le astfel de nerecunoscut. Tinzând să nu semene cu niciuna din limbile cunoscute, se dovedeşte dificilă pentru toţi vorbitorii acestora. Urmând criterii compoziţionale, limbile mixte procedează prin aglutinări conceptuale care amintesc mai curând de primitivitatea şi regresivitatea aşa-numitelor *pidgin.* Dacă în *pidgin english* vasele cu aburi, după cum sunt cu roată sau cu elice, sunt numite *outside-walkee-can-see* şi *inside-walkee-no-can-see,* în *Volapuk* arta bijutierului va fi numită *nobasto-nacan,* care se creează prin aglutinare din „piatră”, „marfă” şi „nobleţe”.

Babelul limbilor a posteriori

Dintre LIA, trofeul pentru vechime se cuvine acordat probabil unui proiect care apare sub pseudonimul Carpophorophilus în anul 1734. Ar urma *Langue nouvelle* a lui Faiguet, iar apoi *Communicationssprache* a lui Schipfer (1839). După care, cu siguranţă, secolul acestor LIA este secolul al XIX-lea.

O privire aruncată asupra câtorva sisteme dezvăluie o serie de asemănări de familie, ca de pildă prevalenta rădăcinilor latine, şi, în orice caz, o distribuţie suficientă între rădăcinile extrase din limbile europene, astfel încât vorbitorii unor limbi naturale diferite au totuşi întotdeauna impresia că se găsesc în faţa unui idiom familiar:

Me senior, I sende evos un gramatik e un verbbibel de un nuov glot nomed universal glot *(Universal Sprache,* 1868).

Ta pasilingua ere una idiomu per tos populos findita, una lingua qua autoris de to spirito divino, informando tos hominos zu parlir, er creita... *(Pasilingua,* 1885).

Mesiur, me recipitum tuo epistola hic mane gratissime... *(Lingua,* 1888).

Con grand satisfaction mi ha lect tei letter... Le possibilita de un universal lingue pro la civilisat nations ne esse dubitabil... *(Mondolingue,* 1888).

Me pren the liberte to ecriv to you in Anglo-Franca. Me have the honneur to soumett to yous inspection the prospectus of mes object manifactured... *(Anglo-Franca,* 1889).

Le nov latin non requirer pro le sui adoption aliq congress *(NovLatin,* 1890).

Scribasion in idiom neutral don profiti sekuant in komparasion ko kelkun lingu nasional *(Idiom Neutral,* 1902).

În 1893 apare chiar un *Antivolapuk,* care nu-i altceva decât negarea unei LIA, întrucât furnizează o gramatică universală esenţială ce trebuie completată cu *itemurile* lexicale luate din limba vorbitorului. Astfel, s-ar obţine fraze diferite, în funcţie de vorbitori, de pildă:

Franceză-internaţională: IO NO savoir U ES TU cousin.

Engleză-internaţională: IO NO AVER lose TSCHE book KE IO AVER find IN LE street.

Italiană-internaţională: IO AVER vedere TSCHA ragazzo E TSCHA ragazza IN UN strada.

Rusă-internaţională: LI dom DE MI aijiez E DE MI

djadja ES A LE ugol DE TSCHE uliza.

La fel de contradictoriu este şi *Tutonish-ul* (1902), limbă internaţională ce poate fi înţeleasă numai de vorbitorii din aria germană, sau cel mult engleză, în care începutul la *Pater noster* sună astfel: *viofadr hu bi in hevn, holim bi dauo nam...* Dar, mărinimos, autorul va concepe şi o posibilitate de limbă internaţională pentru vorbitorii din aria latină, care vor recita *Pater-noster* astfel: *nuo opadr; ki bi in siel, sanktim bi tuo nom.*

Rezultatul fatalmente comic al acestei treceri în revistă provine numai din efectul Babel. Luate separat, multe din aceste limbi apar alcătuite destul de bine.

Foarte bine construită, în gramatica sa elementară, era aşa-numita *Latino sine flexione* a lui Giuseppe Peano (1903), care era un mare matematician şi un mare logician. Peano nu intenţiona să creeze o limbă nouă, ci doar să recomande o latină simplificată, de folosit cel puţin în rapoartele ştiinţifice internaţionale şi numai în forma scrisă. Era vorba de o latină fără declinări, a cărei „laconicitate" aminteşte multe din reformele gramaticale de care ne-am ocupat în capitolele precedente. Cu cuvintele lui Peano: *Post reductione qui praecede, nomen et verbo fie inflexible; toto grammatica latino evanesce.* Prin urmare, lexicul unei limbi naturale foarte cunoscute, iar gramatică aproape deloc. Până într-acolo încât să încurajeze, pentru a face faţă anumitor necesităţi, unele tentative de pidginizare. Atunci când în latina fără flexiune au fost redactate câteva publicaţii de matematică, un colaborator englez s-a hotărât să introducă pentru indicativul viitor construcţia englezească *,, I will"* obţinând *me vol publica* pentru „eu voi publica". Episod nu doar savuros, ci care ne lasă dintr-o dată să întrezărim o evoluţie incontrolabilă. Ca şi în cazul altor limbi internaţionale, mai mult decât o judecată structurală contează proba consensului oamenilor; latina *sine flexione* nu s-a răspândit, rămânând şi ea ca o simplă piesă de muzeu.

Esperanto

Esperanto a fost adus pentru prima oară în faţa lumii atunci când doctorul Lejzer Ludwik Zamenhof a publicat în limba rusă o carte intitulată *Limba internaţională. Prefaţă şi manual complet (pentru ruşi),* Varşovia, Tipografia Kelter. Numele *Esperanto* a fost adoptat de toată lumea întrucât autorul îşi semnase cartea cu pseudonimul Doktoro Esperanto (doctor plin de speranţă).

În realitate, Zamenhof, născut în anul 1859, începuse să imagineze o limbă internaţională încă din adolescenţă. Unchiului Josef, care îi scria întrebându-l ce nume neebraic şi-ar fi ales pentru a trăi în mijlocul paginilor (potrivit obiceiului), Zamenhof, pe atunci în vârstă de şaptesprezece ani, îi răspundea că-şi alesese numele Ludwik, influenţat fiind de o lucrare a lui Comenius, care-l cita pe un anume Lodwick, cunoscut şi ca Lodowick (scrisoarea către unchiul său din 31 martie 1876, *cf.* Lamberti 1990: 49). Cu siguranţă, originea şi personalitatea lui Zamenhof au contribuit atât la conceperea, cât şi la răspândirea limbii sale. Născut într-o familie de evrei, la Bialystok, în zona lituaniană care aparţinea de regatul Poloniei, aflată de altfel sub stăpânirea ţarului, Zamenhof crescuse într-un creuzet de rase şi de limbi, agitat de porniri naţionaliste şi de permanente valuri de antisemitism. Experienţa oprimării şi apoi a persecuţiei exercitate de guvernul ţarist faţă de intelectuali, mai ales dacă erau evrei, făcuse ca ideea unei limbi universale să evolueze în paralel cu cea a unei concordii între popoare. În plus, Zamenhof se simţea solidar cu coreligionarii săi şi vestea o întoarcere a evreilor în Palestina, însă religiozitatea sa laică îl împiedica să se identifice cu formele sionismului naţionalist şi, în loc să se gândească la sfârşitul Diasporei ca la o întoarcere la limba părinţilor, se gândea că evreii din întreaga lume puteau fi uniţi tocmai printr-o limbă nouă.

În timp ce *Esperanto* se răspândea în diferite ţări, mai întâi în zona slavă, iar apoi în restul Europei, suscitând

interesul unor societăţi erudite, filantropi şi lingvişti şi dând naştere unei serii de conferinţe internaţionale, Zamenhof mai publicase anonim un pamflet în favoarea unei doctrine inspirate de frăţia universală, *homaranismul.* Alţi adepţi ai limbii *Esperanto* insistaseră (cu succes) ca mişcarea pentru noua limbă să fie menţinută independent de poziţiile ideologice particulare, dat fiind că, dacă limba internaţională trebuia să se afirme, o putea face numai atrăgând oameni cu idei religioase, politice şi filosofice diferite. Existase preocuparea evidentă de a trece sub tăcere faptul că Zamenhof era evreu, pentru a nu da prilej nici unui fel de bănuieli într-o perioadă istorică în care, să ne amintim, în numeroase medii tocmai prindea contur teoria „complotului iudaic".

Deşi mişcarea esperantistă a reuşit să convingă de absoluta ei neutralitate, impulsul filantropic şi religiozitatea laică esenţială care o anima n-au putut să nu influenţeze acceptarea sa de către numeroşi credincioşi – cum s-a spus în *Esperanto, samideani,* copărtaşi la acelaşi ideal. În afară de asta, în anii naşterii sale, limba şi susţinătorii au fost practic scoşi în afara legii de bănuitorul guvern ţarist, inclusiv pentru că au avut şansa/neşansa de a obţine sprijinul pasionat al lui Tolstoi, al cărui pacifism umanitar era văzut ca o primejdioasă ideologie revoluţionară, în sfârşit, esperantiştii din mai multe ţări au fost ulterior persecutaţi de nazişti *(cf.* Lins 1988). Acum, persecuţia tinde să întărească o idee: cea mai mare parte a celorlalte limbi internaţionale aspirau să se prezinte ca ajutoare practice, pe când *Esperanto* reluase elementele acelei tensiuni religioase şi ireniste ce caracterizase căutările limbii perfecte cel puţin până în secolul al XVII-lea.

Numeroşi au fost iluştrii susţinători sau simpatizanţi ai limbii *Esperanto,* de la lingvişti ca Baudoin de Courtenay şi Otto Jespersen la savanţi ca Peano ori filosofi ca Russell. Printre cele mai convingătoare mărturii se numără aceea a lui Carnap, care în *Autobiografia* sa aminteşte cu emoţie sentimentul de solidaritate încercat atunci când se

vorbeşte într-o limbă comună cu oameni din diferite ţări şi de calităţile acestei „limbi vii [...] care la o surprinzătoare flexibilitate a mijloacelor de expresie adăuga o mare simplitate a structurii” (în Schilpp [coord.] 1963: 70). Ca să nu mai vorbim de afirmaţia lapidară a lui Antoine Meillet: *„Toute discussion theorique est vaine: l'Esperanto fonctionne”* (Meillet 1918: 268).

Ca mărturie a succesului limbii *Esperanto,* astăzi există o *Universala Esperanto-Asocio* cu delegaţi în principalele oraşe ale lumii. Presa esperantistă numără mai bine de o sută de periodice, iar în *Esperanto* au fost traduse principalele opere din toate literaturile, de la Biblie la basmele lui Andersen, existând şi o producţie literară originală.

Aşa cum se întâmplase cu *Volapukul,* şi *Esperanto* a cunoscut, mai ales în primele decenii, bătălii pasionate ce urmăreau felurite reforme ale lexicului şi gramaticii, astfel încât, în 1907, Comitetul director al Delegaţiei pentru alegerea unei Limbi Internaţionale, al cărei secretar fondator e Couturat, a operat ceea ce Zamenhof a considerat că era o acţiune de comando, altfel spus o adevărată trădare: se recunoscuse că *Esperanto* era cea mai bună limbă, dar aceasta era aprobată într-o variantă reformată, care ulterior a fost cunoscută sub numele de *Ido* (în mare parte datorită lui Louis De Beaufront, care, în Franţa, fusese un esperantist pasionat). Totuşi, majoritatea esperantiştilor rezistaseră, urmând un principiu fundamental enunţat chiar de Zamenhof, potrivit căruia în viitor aveau să poată fi elaborate îmbogăţiri şi eventual îmbunătăţiri lexicale, însă menţinând ferm ceea ce vom numi „nucleul tare” al limbii, stabilit de Zamenhof în *Fundamento de Esperanto,* din 1905.

O gramatică optimizată

Alfabetul limbii *Esperanto,* alcătuit din 28 de litere, se bazează pe principiul potrivit căruia „pentru fiecare literă un singur sunet şi pentru fiecare sunet o singură literă”. Accentul tonic cade în mod regulat pe penultima

silabă. Articolul are o singură formă, *la;* de aceea se spune *la homo, la libroj, la abelo.* Numele proprii nu sunt precedate de articol. Nu există articol nehotărât.

În ce priveşte lexicul, încă din cursul corespondenţei sale din tinereţe, Zamenhof observase că în multe limbi europene atât femininul, cât şi diferite derivări urmau o logică sufixală *(Buchi/Bucherei, pharmakon/pharmakeia, rex/regina, gallo/gallina, heroe/ heroina, tsar/tsarine),* în vreme ce contrariile urmau o logică prefixală *(heureux/malheureux, fermo/malfermo, rostom/malorostom,* în rusă, pentru „înalt/scund"). Într-o scrisoare din 24 septembrie 1876, Zamenhof se descrie în timp ce compulsa dicţionare din diferite limbi, identificând toţi termenii care au o rădăcină comună şi care, prin urmare, ar putea fi înţeleşi de vorbitorii mai multor limbi: *lingwe, lingua, langue, lengua, language*; *rosa, rose, roza* etc. Erau deja principiile unei limbi *a posteriori.*

În continuare, atunci când nu va putea recurge la rădăcini comune, Zamenhof va plăsmui termeni proprii, potrivit unui criteriu distributiv, privilegiind limbile neolatine, urmate de cele germanice şi de cele slave. De aici rezultă că, dacă se examinează o listă de cuvinte din *Esperanto,* vorbitorul oricărei limbi europene va găsi: (i) mulţi termeni ce pot fi recunoscuţi pentru că sunt identici sau înrudiţi cu cei proprii; (ii) alţii, străini, pe care îi cunoaşte într-un fel sau altul; (iii) unii termeni la prima vedere greoi, dar care, după ce li se învaţă semnificaţia, pot fi în cele din urmă recunoscuţi; (iv) un număr rezonabil de redus de termeni necunoscuţi, ce trebuie învăţaţi *ex novo.* Câteva exemple pot arăta criteriile de alegere: *abelo* (albină), *apud* (pe lângă), *akto* (act), *alumeto* (chibrit), *birdo* (pasăre), *cigaredo* (ţigară), *domo* (casă), *fali* (a cădea), *frosto* (ger), *fumo* (fum), *hundo* (câine), *kato* (pisică), *krajono* (creion), *kvar* (patru).

Substantivele compuse sunt destul de numeroase. Probabil că Zamenhof nu se gândea la criteriile limbilor *a priori,* unde compunerea reprezintă norma întrucât numele trebuie să reveleze, aşa zicând, formula sa chimică. Dar,

chiar cu un criteriu *a posteriori,* el avea la îndemână uzul limbilor naturale, unde termeni precum *schiaccianoci, tirebouchons, man-eater* sunt obişnuiţi, nemaivorbind de limba germană. Alcătuirea cuvintelor compuse, ori de câte ori e cu putinţă, permite exploatarea la maximum a unui număr redus de rădăcini. Regula e ca un cuvânt principal să-l urmeze pe cel secundar: pentru „birou", unde atenţia trebuie focalizată asupra faptului că este vorba în primul rând de o masă, care în al doilea rând serveşte la scris, avem *skribotablo.* Flexibilitatea în aglutinarea compuşilor permite crearea unor neologisme cu sensuri ce pot fi imediat recunoscute (Zinna 1993).

Dată fiind rădăcina, formula neutră prevede o desinenţă *-o,* care nu este, cum se consideră îndeobşte, sufixul masculinului, ci înseamnă că e vorba de un substantiv singular, fără specificarea genului. Femininul este „marcat" prin inserarea sufixului *-in* înaintea desinenţei *-o:* „tată/mamă" = *patr-o/patr-in-o*; „rege/regină" = *reg-o/reg-in-o*; „bărbat/ femeie" = *vir-o/vir-in-o.* Pluralul se obţine prin adăugarea desinenţei *-j* la singular: „taţii/mamele" = *la patroj/la patrinoj.*

În dicţionarele limbilor naturale, pentru fiecare conţinut avem cuvinte-titlu complet diferite. Pentru a da un exemplu, cine învaţă limba italiană trebuie să memoreze pentru patru semnificaţii diferite patru cuvinte diferite, ca *padre, madre, suocero, genitori*[14]; *în Esperanto,* din rădăcina *patr-* se pot genera (fără ajutorul dicţionarului) *patro, patrino, bopatro, gepatroj.*

Important este uzul regulat al sufixelor şi prefixelor. Într-o limbă ca italiana, observă Migliorini (1986: 34), *trombett-iere* şi *candel-iere*[15] exprimă două idei cu totul diferite, în vreme ce idei analoage sunt exprimate prin sufixe deosebite, ca în *calzolaio, trombettiere, commerciante, impiegato, presidente, dentista, scalpellino*[16]. În *Esperanto* însă, toate profesiile sau

14 Respectiv, „tată", „mamă", „socru" şi „părinţi" *(n.t.).*

15 Respectiv, „trompetist" şi „sfeşnic" *(n.t.).*

16 Respectiv, „cizmar", „trompetist", „negustor",

activităţile sunt indicate prin sufixul *-isto* (găsind *dentisto,* vorbitorul ştie că este vorba de o profesie legată de dinţi).

Intuitivă e formarea adjectivelor, care se obţin în mod regulat, prin adăugarea sufixului *-a* la rădăcină: *patr-a* – „patern", şi se acordă cu substantivul *(bonaj patroj* – „bunii taţi"). Sunt simplificate cele şase forme verbale neconjugabile, distinse întotdeauna prin alte sufixe; de pildă, pentru „a vedea": infinitiv (*vid-i*), prezent *(vid-as),* trecut *(vid-is),* viitor *(vid-os),* condiţional *(vid-us),* imperativ *(vid-u!).*

După cum observă Zinna (1993), în timp ce limbile *a priori* şi gramaticile „laconice" căutau să realizeze *un principiu de economie* cu orice preţ, *Esperanto* urmăreşte mai curând un *principiu de optimizare.* De exemplu, deşi nu e o limbă flexionară, ea păstrează acuzativul, care se obţine prin adăugarea unui *-n* la terminaţia substantivului: *la patro amas la filon, la patro amas la filojn.* Motivul e că acuzativul constituie singurul caz care în limbile neflexionare nu este introdus de o prepoziţie şi, ca atare, trebuie evidenţiat într-un fel. Pe de altă parte, limbile care au abolit acuzativul pentru substantive îl păstrează pentru pronume *(Io amo ME stesso*[17]*).* Prezenţa acuzativului permite şi inversarea ordinii sintactice, recunoscându-se întotdeauna cine realizează acţiunea şi cine o suportă.

Pe de altă parte, acuzativul serveşte la evitarea unor echivocuri prezente în limbile neflexionare. Cum este folosit (ca în latină) inclusiv pentru mişcarea către un anumit loc, se poate deosebi *la birdo flugas en la gardeno* („pasărea zboară *în interiorul* grădinii") de *la birdo flugas en la gardenon* („pasărea zboară *spre* grădină"). În italiană, *l'uccello vola nel giardino* rămâne ambiguu. În franceză, dată fiind o expresie ca *je l'ecoute mieux que vous,* rămâne de hotărât dacă (i) eu aud pe cineva mai bine decât o face interlocutorul meu sau dacă (ii) eu aud pe cineva mai bine decât pe interlocutorul meu. *Esperanto* ar spune în primul caz *mi auuskultas lin pli bone ol vi,* iar în

„funcţionar", „preşedinte", „dentist" şi „pietrar" *(n.t.).*

17 „EU [MĂ] iubesc PE MINE însumi" - it. *(n.t.).*

cel de-al doilea caz *mi auuskultas lin pli bone ol vin.*

Obiecţii şi contra-obiecţii teoretice

O obiecţie fundamentală adusă oricărei limbi *a posteriori* este că nu pretinde să identifice sau să reorganizeze în mod artificial un sistem universal al conţinutului, ci se preocupă să elaboreze un sistem al expresiei îndeajuns de uşor şi de flexibil încât să poată exprima conţinuturile exprimate îndeobşte de limbile naturale. Acest fapt, care pare să constituie un avantaj practic, poate fi considerat o limită teoretică. Dacă limbile *a priori* erau prea filosofice, limbile *a posteriori* sunt prea puţin filosofice.

Niciun susţinător al unei LIA nu şi-a pus problema relativismului lingvistic şi nici nu s-a preocupat de faptul că limbi diferite organizează conţinutul într-un mod diferit şi reciproc incomensurabil. Se consideră de la sine înţeles că, de la o limbă la alta, există expresii într-un fel sau altul sinonime, iar *Esperanto* etalează bogata sa recoltă de traduceri din opere literare ca dovadă a completei sale „efabilităţi" (această problemă a fost dezbătută, de pe poziţii opuse, de doi autori pe care tradiţia îi alătură ca susţinători ai relativismului lingvistic, şi anume Sapir şi Whorf; despre această opoziţie, *cf.* Pellerey 1993, 7).

Dar dacă o limbă *a posteriori* consideră de la sine înţeles că există un sistem al conţinutului egal pentru toate limbile, acest model al conţinutului devine fatalmente modelul occidental; chiar dacă ar încerca să se îndepărteze în anumite privinţe de modelul indo-european, în principiu *Esperanto* se orientează la rândul său după acesta, din punct de vedere atât lexical cât şi sintactic, iar „situaţia ar fi fost alta dacă limba ar fi fost inventată de un japonez" (Martinet 1991: 681).

Aceste obiecţii pot fi considerate irelevante. Punctul de slăbiciune teoretică poate deveni un punct de forţă pragmatică. Se decide că o dorită unificare lingvistică nu se poate petrece decât prin adoptarea unui model

lingvistic indo-european *(cf.* Carnap, în Schilpp [coord.] 1963: 71). Această decizie ar fi întărită de fapte, dat fiind că *deocamdată* lucrurile nu se petrec altfel, întrucât dezvoltarea economică şi tehnologică a Japoniei se sprijină la rândul ei pe acceptarea unei limbi vehiculare indo-europene cum este engleza.

Motivele pentru care s-au impus atât limbile naturale, cât şi cele vehiculare sunt în mare parte extralingvistice. În ce priveşte motivele lingvistice (uşurinţă, raţionalitate, economicitate şi aşa mai departe), variabilele sunt atât de multe încât nu există raţiuni „ştiinţifice" pentru a-i contesta pe Goropius Becanus şi pe adepţii săi, excluzând faptul că flamanda ar fi limba cea mai uşoară, naturală, dulce şi expresivă din univers. Succesul actual al englezei se naşte din suma dintre expansiunea colonială şi comercială a imperiului britanic şi hegemonia modelului tehnologic american. De bună seamă, se poate susţine că expansiunea englezei a fost înlesnită de faptul că această limbă e bogată în monosilabice, capabilă să absoarbă termeni străini şi să creeze neologisme, însă dacă Hitler ar fi învins, iar Statele Unite ar fi fost reduse la o confederaţie de stătuleţe la fel de puternice şi de stabile ca acelea din America Centrală, nu s-ar putea oare formula ipoteza că întregul glob ar vorbi astăzi cu aceeaşi uşurinţă în germană, iar în *duty free shopul* (sau *Zollfreier Waren)* de pe aeroportul din Hong Kong publicitatea tranzistoarelor japoneze ar fi făcută în limba germană? Pe de altă parte, despre raţionalitatea *numai aparentă* a limbii engleze (şi a oricărei alte limbi naturale vehiculare), a se vedea criticile din Jespersen 1931.

Prin urmare, *Esperanto* ar putea funcţiona ca limbă internaţională din aceleaşi motive pentru care, de-a lungul secolelor, aceeaşi funcţie a fost îndeplinită de limbi naturale precum greaca, latina, franceza, engleza sau swahili.

O obiecţie foarte puternică este aceea formulată de Destutt de Tracy, potrivit căruia o limbă universală era la

fel de imposibilă ca şi mişcarea perpetuă, şi asta dintr-un motiv „peremptoriu”: „Chiar dacă astăzi toţi oamenii de pe faţa pământului ar cădea de acord să vorbească aceeaşi limbă, foarte curând, prin însăşi influenţa uzului, aceasta s-ar altera şi s-ar modifica în mii de modalităţi diferite în diferitele ţări, dând naştere la tot atâtea idiomuri distincte, care s-ar îndepărta progresiv unul de celălalt” *(Elements d’ideologie,* II, 6, p. 569).

Este adevărat că, din aceleaşi motive, portugheza din Portugalia şi cea braziliană se deosebesc între ele într-o asemenea măsură încât, de obicei, dintr-o carte străină se fac două traduceri diferite. Pentru străini, e o experienţă obişnuită faptul că, dacă au învăţat portugheza la Rio, se pomenesc în dificultate atunci când o aud vorbită la Lisabona. S-ar putea însă răspunde că un portughez şi un brazilian continuă să se înţeleagă, cel puţin în ce priveşte necesităţile vieţii cotidiene, printre altele pentru că răspândirea mijloacelor de masă îi informează, treptat, pe vorbitorii unei varietăţi lingvistice în legătură cu micile transformări petrecute la vorbitorii celeilalte varietăţi.

Susţinători ai limbii Esperanto, ca Martinet (1991: 685), au considerat cel puţin naivă pretenţia ca o limbă auxiliară să nu se transforme şi să nu se dialectizeze în cursul difuzării sale în arii diferite. Dar, dacă o LIA ar rămâne o limbă auxiliară, şi nu vorbită în viaţa cotidiană, riscurile unei evoluţii paralele s-ar reduce. Acţiunea mijloacelor de comunicare care ar reflecta deciziile unui soi de academie internaţională de control ar putea favoriza menţinerea standardului, ori cel puţin o evoluţie controlată a acestuia (p. 357).

Posibilităţile „politice“ ale unei LIA

Până acum, limbile vehiculare s-au impus prin forţa tradiţiei (latina vehiculară a Evului Mediu, limbă politică, academică şi ecleziastică), ori printr-o serie de factori dificil de măsurat (swahili, limbă naturală a unei zone africane, care, din raţiuni comerciale şi coloniale, s-a simplificat şi s-a standardizat în mod spontan şi treptat,

devenind limba vehiculară a unor ample regiuni limitrofe), ori prin hegemonie politică (engleza după cel de-al doilea război mondial).

Ar fi însă posibil ca un organism supranaţional (ca ONU sau Parlamentul European) să impună o LIA ca *lingua franca* (sau să-i recunoască şi să-i ratifice răspândirea de fapt, deja petrecută)? Nu există precedente istorice.

Totuşi, nu se poate nega că astăzi multe circumstanţe s-au schimbat. De exemplu, acel schimb curios şi continuu dintre popoare deosebite, şi nu numai la niveluri sociale elevate, reprezentat de turismul de masă era un fenomen necunoscut în secolele din urmă. Nu existau nici *mass media,* care s-au dovedit în măsură să difuzeze pe tot globul modele de comportament destul de omogene (şi tocmai acestor *mass media* li se datorează în mare parte acceptarea englezei ca limbă vehiculară). Ca atare, dacă o decizie politică ar fi însoţită de o campanie planificată a mijloacelor de comunicare în masă, LIA aleasă s-ar putea difuza cu uşurinţă.

Dacă albanezii şi tunisienii au învăţat cu uşurinţă italiana numai pentru că tehnologia le permite să capteze posturile de televiziune italiene, cu atât mai mult popoare diferite s-ar putea familiariza cu o LIA căreia televiziunile de pe întreaga planetă i-ar dedica o serie suficientă de transmisiuni zilnice şi în care să înceapă să se scrie, de exemplu, discursurile pontificale sau deliberările diferitelor instanţe internaţionale, instrucţiunile de pe cutiile *gadget-urilor,* o mare parte din *software-ul* electronic sau în care să se desfăşoare chiar comunicaţiile dintre piloţi şi controlorii de zbor.

Dacă această hotărâre politică nu a existat până acum şi a părut foarte greu de solicitat, nu înseamnă că ea n-ar putea fi adoptată în viitor. În ultimele patru secole, în Europa s-a asistat la un proces de formare a unor state naţionale pentru care (pe lângă o politică de protecţie vamală, de constituire a unor armate regulate, de impunere energică a unor simboluri ale identităţii

naţionale) esenţială a fost mai cu seamă încurajarea la fel de energică a unei limbi naţionale prin intermediul şcolii, academiilor şi publicaţiilor. Aceasta în detrimentul limbilor minoritare, până la reprimarea cu violenţă – în diferite împrejurări politice – şi la reducerea lor la situaţia de „limbi tăiate”.

Astăzi însă asistăm la o rapidă inversiune de tendinţă: pe plan politic, barierele vamale tind să dispară, se vorbeşte de armate supranaţionale, iar frontierele se deschid. În ultimele decenii, în întreaga Europă s-a asistat la o politică de respect faţă de limbile minoritare. Ba chiar în ultimii ani s-a petrecut ceva şi mai impresionant, evenimentele care au urmat dezintegrării imperiului sovietic constituind manifestarea cea mai exemplară: fragmentarea lingvistică nu mai e percepută ca un accident ce trebuie remediat, ci ca un instrument de identitate etnică şi ca un drept politic, ceva la care merită să te întorci chiar cu preţul unui război civil. Iar acelaşi proces e în curs de desfăşurare, deşi în chipuri diferite, însă adesea nu mai puţin crude, în Statele Unite. Dacă vreme de două secole limba *melting pot*-ului a constituit-o engleza *Wasp,* astăzi California devine din ce în ce mai mult un stat bilingv (engleză şi spaniolă), iar New York-ul o urmează îndeaproape.

Este vorba de un proces care probabil nu poate fi oprit. Dacă tendinţa către unificarea europeană evoluează în acelaşi ritm cu tendinţa către înmulţirea limbilor, singura soluţie posibilă o constituie adoptarea deplină a unei limbi europene vehiculare.

Dintre toate obiecţiile, rămâne încă valabilă aceea formulată odinioară de Fontenelle, al cărei ecou se face d’Alembert în discursul introductiv la *Encydopedie,* în legătură cu egoismul guvernelor, care nu s-au remarcat niciodată prin identificarea a ceea ce era mai bine pentru societatea omenească în ansamblul ei. Chiar dacă o LIA ar constitui o exigentă absolut necesară, o adunare mondială care încă nu a izbutit să cadă de acord asupra modalităţilor urgente de a salva planeta de la o catastrofă

ecologică nu pare dispusă a vindeca într-un chip nedureros rana lăsată deschisă după Babel.

Însă veacul nostru ne obişnuieşte cu asemenea procese de accelerare, încât descurajează orice profeţie facilă. O forţă explozivă ar putea-o constitui tocmai sentimentul demnităţii naţionale: în faţa riscului că într-o viitoare uniune europeană ar putea prevala o limbă a unei singure naţiuni, statele care au puţine posibilităţi de a-şi impune limba proprie şi se tem de dominaţia limbii altora (prin urmare, toate mai puţin unul) ar putea începe să susţină adoptarea unei LIA.

Limitele şi efabilitatea unei LIA

Observând multiplele eforturi întreprinse de cele mai răspândite LIA pentru a se legitima prin intermediul traducerii unor opere literare, rămâne deschisă problema dacă o LIA ar putea da rezultate artistice.

În legătură cu aceste întrebări, ne revine în minte o celebră (şi greşit înţeleasă) butadă atribuită lui Leo Longanesi: „Nu poţi fi un mare poet bulgar”. Această butadă nu conţine şi nu conţinea nimic jignitor la adresa Bulgariei. Longanesi voia să spună că nu poţi fi un mare poet scriind într-o limbă vorbită de câteva milioane de persoane care trăiesc într-o ţară (indiferent care) rămasă veacuri în şir la marginea istoriei.

O primă lectură a acestei replici este că nu poţi fi recunoscut ca mare poet dacă scrii într-o limbă necunoscută majorităţii, dar o astfel de interpretare e reductivă, dacă nu pentru altceva, măcar pentru că ar identifica măreţia poetică cu răspândirea. Mai probabil, Longanesi voia să spună că o limbă se îmbogăţeşte şi se întăreşte prin numeroasele fapte extralingvistice pe care i se întâmplă să le exprime, contacte cu alte civilizaţii, exigenţe de comunicare a noului, conflicte şi reînnoiri ale corpului social ce o întrebuinţează. Dacă avem un popor care trăieşte la marginea istoriei, cu nişte obiceiuri şi o ştiinţă rămase neschimbate vreme de secole, limba acestuia, rămasă neschimbată, extenuată în propriile

amintiri, înţepenită în ritualurile sale seculare, nu i se va putea oferi ca instrument sensibil unui nou mare poet.

Însă o obiecţie de acest gen nu ar putea fi adusă unei LIA; cu siguranţă, aceasta nu ar rămâne limitată în spaţiu, ci s-ar îmbogăţi zi de zi prin contactul cu alte limbi. Mai curând ar putea suferi de o rigidizare datorată excesului de control structural de sus (condiţie esenţială a caracterului ei internaţional) şi nu ar trăi din vorbirea cotidiană. Este adevărat că la aceasta s-ar putea răspunde amintind că latina ecleziastică şi universitară, deja rigidizată de formele acelei gramatici de care vorbea Dante, a fost în stare să producă o poezie liturgică precum *Stabat Mater* ori *Pange Lingua* şi o poezie burlescă precum *Carmina Burana.* Dar la fel de adevărat e că aceste *Carmina Burana* nu sunt *Divina Comedie.*

Acestei limbi i-ar lipsi o moştenire istorică, cu toată bogăţia intertextuală pe care o presupune. Pe când limba populară a poeţilor sicilieni, cea a *Cântecului despre oastea lui Igor* sau cea a lui *Beowulf* erau la fel de tinere şi, într-un fel, absorbeau istoria limbilor precedente.

17.

CONCLUZII

Plures linguas scrire gloriosum esset, patet exemplo Catonis, Mithridates, Apostolorum.

COMENIUS,
Linguarum methodus novissima, XXI.

Această istorie e un gest de propagandă, prin explicarea parţială pe care o dă pentru originea pluralităţii limbilor, prezentată *doar* ca o pedeapsă şi ca un blestem [...]. În măsura în care pluralitatea limbilor face cel puţin dificilă o comunicare universală intre oameni, ea este într-adevăr o pedeapsă. De altfel, ea mai înseamnă şi o

creştere a forţei creatoare originare a lui Adam, o proliferare a acelei forţe care permite producerea numelor graţie unui suflu divin.

J. TRABANT,
Apeliotes, oder der Sinn der Sprache, 1986, p. 48.

Cetăţeni ai unui tărâm multiform, europenii nu pot decât să asculte strigătul polifonic al limbilor omeneşti. Atenţia faţă de celălalt, ce vorbeşte limba sa proprie, constituie o condiţie necesară dacă se vrea construirea unei solidarităţi care să aibă un conţinut mai concret decât discursurile propagandistice.

CL. HAGEGE,
Le souffle de la langue, 1992, p. 273.

Fiecare limbă constituie un anumit model al universului, un sistem semiotic de înţelegere a lumii, iar dacă avem 4.000 de moduri diferite de descriere a lumii, acest fapt ne face mai bogaţi. Ar trebui să ne preocupăm de păstrarea limbilor aşa cum ne preocupăm de ecologie.

V.V. IVANOV,
Reconstructing the Past, 1992, p. 4.

Reevaluarea fenomenului Babel

Spusesem la început că povestirea babelică din *Facerea 11* prevalase, atât în imaginarul colectiv, cât şi în cazul acelora care reflectau într-un mod mai specific pe tema pluralităţii limbilor, asupra povestirii din *Facerea 10*. Însă Demonet (1992) a arătat cum reflecţia pe tema textului din *Facerea 10* începuse deja să se dezvolte în epoca renascentistă – şi am văzut cum, în lumina acestei relecturi a textului biblic, se manifestase deja criza ebraicei ca limbă rămasă neschimbată până la Babel –, în timp ce se poate susţine că pozitivitatea înmulţirii limbilor era deja prezentă atât în mediul ebraic, cât şi în cabalismul creştin (Jacquemier, 1992). Şi totuşi, trebuie să aşteptăm secolul al XVIII-lea pentru ca din reinterpretarea textului

din *Facerea 10* să apară o reevaluare hotărâtă a acestui episod babelic.

În aceeaşi perioadă în care apăreau primele volume din *Encyclopedie,* abatele Pluche, în lucrarea sa *La mechanique des langues et l'art de les enseigner* (1751), amintise că prima diferenţiere a limbii, dacă nu a lexicului, cel puţin în ce priveşte varietatea de inflexiuni de la o familie la alta, începuse încă din epoca noaică. Dar Pluche face mai mult decât atât: înmulţirea (care nu înseamnă amestec) a limbilor apare ca un fenomen nu doar natural, ci şi *socialmente pozitiv.* E adevărat că, potrivit lui Pluche, încă din vremea lui Noe oamenii sunt tulburaţi iniţial de faptul că nu se mai puteau înţelege lesne între triburi şi familii, însă în cele din urmă

...cei care aveau un tip de limbă reciproc inteligibilă făceau corp comun şi locuiau acelaşi colţ de lume. Tocmai această diversitate i-a dat fiecărei ţări locuitorii pe care îi are, păstrându-i la faţa locului. În acest chip, trebuie spus că profitul acestei prefaceri extraordinare şi miraculoase se extinde la toate epocile următoare. În continuare, cu cât popoarele s-au amestecat mai mult, cu atât mai multe amestecuri şi noutăţi au existat în limbi; şi cu cât acestea s-au înmulţit, cu atât mai greu a devenit să-ţi schimbi ţara. Acest amestec a întărit tipul de ataşament pe care se întemeiază dragostea de patrie; el îi face pe oameni mai sedentari (pp. 17-l8).

Aici întâlnim ceva mai mult decât celebrarea geniului limbilor, şi anume o răsturnare de semn în lectura mitului babelic. Diferenţierea *naturală* a limbilor devine acum fenomenul pozitiv care a permis fixarea frontierelor, naşterea naţiunilor şi sentimentul identităţii naţionale. Acest elogiu trebuie citit din punctul de vedere al mândriei patriotice a unui francez din secolul al XVIII-lea: acea *confusio linguarum* devine o condiţie istorică a stabilizării unor valori naţionale. Parafrazându-l pe Ludovic al XIV-lea, Pluche afirmă că *„l'etat c'est la langue".*

Din acest punct de vedere, este interesant să recitim obiecţiile aduse împotriva unei limbi internaţionale de un

autor care a trăit înainte de prima înflorire a acestora în cursul secolului al XIX-lea, şi anume Joseph-Marie Degerando, în *Des signes.* El observa că savanţii, călătorii şi negustorii (cei care au nevoie de un idiom vehicular) constituie o minoritate, pe când marea majoritate a cetăţenilor trăiesc foarte bine exprimându-se în limba proprie. N-are sens să se spună că aceia de care călătorul are nevoie au, la rândul lor, în aceeaşi măsură nevoie de el şi că, prin urmare, ar fi necesar un idiom comun. Călătorul e interesat să-i înţeleagă pe indigeni, însă indigenii nu au nevoie să-l înţeleagă pe călător, care, dimpotrivă, se poate prevala de propriul avantaj lingvistic pentru a-şi ascunde intenţiile faţă de popoarele pe care le vizitează (III, p. 562).

Cât despre contactul ştiinţific, o limbă care l-ar înlesni s-ar pomeni despărţită de limba literară, pe când noi ştim că aceste două limbi se influenţează şi se întăresc reciproc (III, p. 570). Apoi, dacă ar fi folosită numai în scopuri de comunicare ştiinţifică, o limbă internaţională s-ar preschimba într-un instrument de păstrare a secretului, excluzându-i de la înţelegere pe oamenii de rând (III, p. 572). Cât despre uzurile literare (iar aici argumentul poate apărea hilar şi banal din punct de vedere sociologic), scriind în limba proprie artiştii resimt mai puţin efectele rivalităţilor internaţionale, nefiind nevoiţi să se expună unor confruntări prea largi... S-ar zice că un caracter rezervat, perceput ca o limită pentru limba ştiinţifică, îi apare lui Degerando ca un avantaj pentru limba literară (aşa cum era pentru călătorul isteţ şi cultivat, ce ştia mai mult decât indienii pe care începea să-i exploateze).

Să nu uităm, ne aflăm la sfârşitul secolului care a văzut născându-se elogiul limbii franceze al lui Rivarol. Degerando recunoaşte că lumea e împărţită în zone de influenţă, iar în unele teritorii s-ar cuveni adoptată germana, în altele engleza, dar nu se poate da în lături de la a afirma că, dacă ar fi posibilă impunerea unei limbi auxiliare, întâietatea ar trebui să-i revină francezei, din evidente raţiuni de forţă politică (III, pp. 578-579). Totuşi,

Degerando vede că obstacolul constă în egoismul guvernelor: *„Suppo-sera-t-on que les gouvemements veuillent s'entendre pour etablir des lois uniformes pour le changement de la langue naţionale? Mais, avons nous vu bien souvent que les gouvemements s'entendent en effet pour les choses qui sont d'un interet general pour la societe?"* (III, p. 554).

Pe fundal subzistă convingerea că francezul secolului al XVIII-lea nu-i nicidecum încântat de învăţarea altor limbi, fie ale altor popoare, fie universale. Există o surzenie culturală faţă de poliglotism, care va continua să supravieţuiască de-a lungul întregului secol al XIX-lea, pentru a lăsa urme evidente şi în secolul nostru, şi de care scapă, aşa cum spunea odinioară Degerando, numai locuitorii din nordul Europei, din raţiuni de necesitate. Această surzenie e atât de răspândită încât el simte nevoia (III, p. 587) să susţină, ca o provocare, că studierea limbilor străine nu-i atât de sterilă şi de mecanică pe cât pretinde opinia comună.

Aşa încât Degerando nu-şi poate încheia trecerea în revistă, destul de sceptică, decât prin elogiul diversităţii limbilor; aceasta pune piedici în calea proiectelor cuceritorilor şi a răspândirii corupţiei în sânul popoarelor, unde păstrează spiritul şi caracterul naţional, ca şi uzanţele ce protejează puritatea obiceiurilor. O limbă naţională constituie un liant, stimulând patriotismul şi cultul tradiţiei. Degerando admite că aceste reflecţii pot dăuna sentimentului fraternităţii universale, dar, comentează el, „în aceste veacuri de corupţie, inimile trebuie mai cu seamă călăuzite către sentimentele patriotice; cu cât egoismul progresează, cu atât e mai primejdios să devenim cosmopoliţi" (IV, p. 589).

Dacă ar trebui să ne pornim a căuta în secolele precedente o afirmare viguroasă a unităţii profunde dintre popor şi limbă (aşa cum a fost ea permisă de evenimentul babelic), am găsi-o încă de la Luther *(Declamationes in Genesin,* 1527), această moştenire aflându-se probabil la originea unei noi şi mai hotărâte reevaluări a fenomenului

Babel, pe care o vom regăsi la Hegel, numai că acum ea nu mai capătă doar aspectul unei întemeieri a liantului statal, ci şi pe acela al unei celebrări aproape sacrale a muncii omeneşti.

„Ce este sfânt?", întreabă o dată Goethe într-un distih şi răspunde: „Sfânt este ceea ce leagă multe suflete unul de altul" [...]. Pe şesurile vaste ale Eufratului ridică omul o operă arhitectonică uriaşă. O clădeşte în muncă colectivă şi caracterul colectiv al construcţiei devine în acelaşi timp scopul şi conţinutul operei înseşi. Şi anume această creaţie a unei legături sociale nu rămâne o simplă unire patriarhală; dimpotrivă, simpla unitate de familie tocmai s-a suprimat pe sine, iar clădirea ce se ridică până la nori este obiectivarea acestei uniri anterioare şi realizarea unei uniri noi, lărgite. Totalitatea popoarelor de atunci a lucrat la acel turn şi, cum toate s-au unit pentru a aduce la îndeplinire acea operă uriaşă, rezultatul activităţilor avea să fie legătura care le-a unit unele cu altele prin mijlocirea muncii de săpare şi de răscolire a terenului, de îngrămădire a marilor mase de piatră, de transformare oarecum arhitecturală a ţării, funcţie îndeplinită la noi de obiceiuri şi de legile constitutive ale statului" *(Estetica,* III, 1, l)[18].

În această viziune, în care Turnul pare să anunţe naşterea statului etic, amestecul limbilor reprezintă cu siguranţă semnul că unitatea statală nu se profilează ca universală, ci dă viaţă mai multor naţiuni („tradiţia ne spune că popoarele, după ce s-au adunat în acest centru de uniune pentru construirea operei, s-au despărţit din nou unele de altele"), însă întreprinderea babelică reprezintă totuşi o condiţie a începutului istoriei sociale, politice, ştiinţifice, primul semnal al unei ere a progresului şi raţiunii. Intuiţie dramatică, ropot de tobe aproape iacobin, înainte de retezarea capului marelui şi incomodului Adam şi a lingvisticului său *ancien regime.*

18 G.W.F. Hegel, *Prelegeri de estetică,* trad. rom. D.D. Roşca, Editura Academiei, Bucureşti, 1966, vol. II, pp. 33-34 *(n.t.).*

Execuţia nu e capitală. Mitul Turnului ca eşec şi dramă trăieşte şi astăzi: „Turnul Babel [...] arată o neîmplinire, imposibilitatea de a completa, de a totaliza, de a satura, de a îndeplini ceva care să fie de ordinul edificării, al construcţiei arhitectonice” (Derrida 1980: 203).

Totuşi, Dante, în *De vulgari eloquentia* (I, VII), oferea o versiune singulară şi „exemplară” a aşa-numitei *confusio linguarum.* Aceasta nu apare atât ca naşterea unor limbi ale diferitelor grupuri etnice, cât mai degrabă ca proliferarea unor „limbaje” tehnice (arhitecţii vorbesc limba arhitecţilor, iar cărăuşii de pietre o alta, a lor), ca şi cum Dante s-ar gândi la jargoanele corporaţiilor din vremea lui. Ar putea apărea tentaţia de a recunoaşte aici o formulare, foarte *ante litteram,* a unei concepţii a diviziunii muncii căreia i se alătură o *diviziune a muncii lingvistice.*

Într-un fel sau altul, palida sugestie dantescă trebuie să fi călătorit de-a lungul veacurilor: în *Histoire critique du Vieux Testament* (1678) a lui Richard Simon apărea ideea că amestecul babelic s-ar fi datorat faptului că oamenii trebuiau să denumească feluritele unelte, iar fiecare le numea în felul său.

Că aceste interpretări aduc la lumină un sentiment ce însufleţea în mod subteran şi cultura secolelor precedente ne-o spune istoria iconografiei babelice (*cf.* Minkowski 1983). Începând cu Evul Mediu, aceasta a scos în prim-plan, sau în planul al doilea, munca omenească: zidari, scripeţi, blocuri de piatră dreptunghiulare, ascensoare, fire cu plumb, echipe, compasuri, mufle, tehnici de amestec şi aşa mai departe (astfel încât anumite informaţii despre modalităţile operative ale meşterilor zidari medievali sunt extrase adesea tocmai din reprezentările turnului). Şi cine ştie dacă nu cumva ideea dantescă nu provine tocmai dintr-o frecventare de către poet a iconografiei vremii sale?

Către sfârşitul secolului al XVI-lea, pictura olandeză îşi însuşeşte tema, pentru care va oferi nenumărate

variante (să ne gândim la Bruegel): la unii dintre aceşti artişti, numărul accesoriilor tehnice sporeşte, iar atât în forma turnului, cât şi în soliditatea şi robusteţea lui se manifestă un soi de încredere laică în progres. De bună seamă, în secolul al XVII-lea, epocă în care apar numeroase tratate despre „miraculoasele maşini", aceste trăsături de reconstrucţie tehnologică se înmulţesc. Până şi în *Tunis Babel* a lui Kircher (căruia, cu siguranţă, nu i se pot atribui propensiuni laice) atenţia se deplasează asupra problemelor statice ridicate de turn ca obiect *realizat,* încât autorul iezuit pare şi el fascinat de miracolul tehnologic de care se ocupă.

Însă o dată cu secolul al XIX-lea, cu toate că tema nu mai e folosită, din cauza evidentei scăderi a interesului teologic şi lingvistic faţă de incidentul reprezentat de *confusio,* „prim-planul face loc «grupului», ce reprezintă «omenirea», ale cărei înclinaţie, reacţie şi destin trebuie reprezentate, pe fundal, de «Turnul Babel». Prin urmare, scenele dramatice compuse din mase de oameni constituie centrul tabloului" (Minkowski, 1983: 69). Să ne gândim la planşa dedicată Babelului în Biblia ilustrată de Dore.

Ne aflăm deja în secolul la sfârşitul căruia Carducci va celebra locomotiva cu aburi într-un *Imn lui Satan.* Orgoliul luciferic al lui Hegel a făcut şcoală, şi nu se înţelege dacă figura gigantică din centrul gravurii lui Dore, nudă, cu braţele şi chipul îndreptate către cerul înnorat (în vreme ce turnul apare întunecat deasupra muncitorilor care transportă imense cuburi de marmură), sfidează orgolioasă sau blestemă înfrântă un Dumnezeu crud – dar e lucru sigur că nu-şi acceptă soarta cu umilinţă.

Genette (1976: 161) ne aminteşte că ideea de *confusio* ca *felix culpa* era prezentă la unii autori romantici, precum Nodier: limbile naturale sunt perfecte tocmai în măsura în care sunt mai multe, întru-cât adevărul e multiplu, iar minciuna constă în a-l considera unic şi definitiv.

Traducerea

La capătul îndelungatei sale căutări, cultura europeană se află în faţa necesităţii urgente de a găsi o limbă vehiculară care să-i sudeze fracturile lingvistice, astăzi chiar mai mult decât în trecut. Dar Europa mai trebuie să-şi facă socotelile cu propria ei vocaţie istorică, de continent care a generat limbi diferite, fiecare dintre ele, chiar cea mai periferică, exprimând „geniul" unui grup etnic şi rămânând vehiculul unei tradiţii milenare. E posibilă combinarea necesităţii unei limbi vehiculare unice cu aceea a apărării tradiţiilor lingvistice?

În mod paradoxal, aceste două probleme trăiesc din aceeaşi contradicţie teoretică şi din aceleaşi posibilităţi practice. Limita unei limbi universale vehiculare este aceeaşi cu a limbilor naturale după care e calchiată: ea presupune un principiu de traductibilitate. Dacă o limbă universală vehiculară prevede să poată reda textele din orice limbă, aceasta se întâmplă pentru că, deşi există un „geniu" al fiecărei limbi în parte şi deşi fiecare limbă constituie un mod foarte rigid de a vedea, organiza şi interpreta lumea, se presupune totuşi că traducerea dintr-o limbă în alta este întotdeauna posibilă.

Dar dacă aceasta e o limită şi o posibilitate a limbajelor universale *a posteriori,* este, de asemenea, o limită şi o posibilitate a limbilor naturale: gândurile exprimate în limbile naturale pot fi traduse într-o limbă *a posteriori* întrucât traducerea dintr-o limbă naturală în alta e posibilă. Walter Benjamin intuise că problema traducerii ar putea reclama o limbă perfectă; neputând reproduce niciodată în limba-ţintă semnificatele din limba-sursă, trebuie să ne lăsăm în seama sentimentului unei convergenţe între toate limbile întrucât „în fiecare dintre ele, luată ca un întreg, se înţelege unul şi acelaşi lucru, care totuşi nu este accesibil nici uneia dintre ele, ci doar totalităţii intenţiilor lor reciproc complementare: limba pură" (Benjamin 1923: 42). Insă această *„reine Sprache"* nu e o limbă. Dacă nu uităm sursele cabalistice şi mistice ale gândirii lui Benjamin, putem percepe umbra, foarte prezentă, a limbilor sfinte, ceva mult mai asemănător cu

geniul tainic al limbilor Cincizecimii şi al Limbii Păsărilor, decât cu formulele unei limbi *a priori.* „Dorinţa de traducere nu poate fi gândită fără această corespondenţă cu o gândire a lui Dumnezeu” (Derrida 1980: 217; *cf.* şi Steiner 1975: 63).

La o limbă-parametru care trebuie să prezinte anumite caracteristici ale limbilor *a priori* recurg în schimb unii cunoscuţi cercetători ai traducerii mecanice. Trebuie să existe un *tertium comparationis* care permite să se treacă de la expresia dintr-o limbă A la aceea dintr-o limbă B, hotărând că ambele rezultă echivalente cu o expresie meta-lingvistică C. Dar dacă acest *tertium* ar exista, am avea limba perfectă, iar dacă nu există, rămâne un simplu postulat al activităţii de traducere.

Doar dacă nu cumva acel *tertium comparationis* ar fi o limbă naturală atât de flexibilă şi de puternică încât să poată fi numită „perfectă” printre toate celelalte. Iezuitul Ludovico Bertonio publicase în 1603 o *Arte de lengua aymara,* iar în 1612 un *Vocabulario de la lengua aymara* (o limbă vorbită şi astăzi în Bolivia şi Peru) şi observase că era vorba de un idiom de o imensă flexibilitate, capabil de o vitalitate neologizantă incredibilă, foarte potrivită pentru a exprima abstracţii, până acolo încât avansa bănuiala că era vorba de efectul unui „artificiu”. Două secole mai târziu, Emeterio Villamil de Rada putea vorbi despre acest idiom numindu-l limbă adamică, expresie a unei „idei anterioare faţă de formarea limbii”, întemeiată pe „idei necesare şi imutabile” şi, prin urmare, limbă filosofică, dacă a existat vreodată aşa ceva *(La Lengua de Adan,* 1860). Mai devreme sau mai târziu, trebuia să vină cineva care să-i caute rădăcinile semitice, ceea ce s-a şi întâmplat.

Studii mai recente au stabilit că, în locul logicii bivalente (adevărat/ fals) pe care se întemeiază gândirea occidentală, *aymara* se întemeiază pe o logică trivalentă, fiind prin urmare capabilă de exprimarea unor subtilităţi modale pe care limbile noastre le surprind doar cu preţul unor perifraze chinuite. Ca să încheiem, în prezent unii

propun studierea limbii *aymara* pentru rezolvarea unor probleme de traducere computerizată (pentru toate aceste informaţii şi o bibliografie vastă, *cf.* Guzman de Rojas, nedatat). Chiar şi numai „pentru natura sa algoritmică, sintaxa limbii *aymara* înlesneşte mult traducerea oricărui alt idiom în termenii săi proprii (însă nu şi invers)” (L. Ramiro Beltran, în Guzman de Rojas nedatat: III). Datorită perfecţiunii sale, *aymara* ar putea reda orice gând exprimat în alte limbi reciproc intraductibile, însă preţul plătit ar fi acela că tot ceea ce limba perfectă exprimă în termenii săi proprii n-ar mai fi retraductibil în idiomurile noastre naturale.

S-ar putea scăpa de aceste inconveniente dacă s-ar presupune, aşa cum fac unele curente recente, că traducerea e un fapt pur şi simplu interior limbii de destinaţie, drept pentru care aceasta din urmă trebuie să rezolve în propriul ei mediu, şi în funcţie de context, problemele semantice şi sintactice puse de textul original – şi astfel ne situăm în afara problematicii limbilor perfecte, întrucât e vorba de a înţelege expresii produse potrivit geniului unei limbi-sursă şi de a inventa o parafrazare „satisfăcătoare” (însă după care criterii?) respectând geniul limbii-ţintă.

Dificultatea teoretică a problemei fusese schiţată încă de Humboldt. Dacă niciun cuvânt dintr-o limbă nu este în totalitate echivalent cu unul dintr-o altă limbă, ea ar deveni imposibilă, cu excepţia cazului în care ea ar fi înţeleasă ca fiind activitatea, în niciun fel reglementată şi formalizabilă, prin intermediul căreia se pot înţelege lucrurile pe care nu le-am fi putut cunoaşte niciodată prin intermediul limbii noastre.

Dar dacă traducerea ar însemna numai asta, am avea un paradox curios: posibilitatea unui raport între două limbi A şi B se manifestă numai atunci când A se închide în deplină înţelegere de sine, presupunând că a inclus-o pe B, despre care însă nu poate spune nimic, întrucât tot ceea ce i se atribuie lui B este spus în A.

Este însă posibilă imaginarea nu a unei a treia limbi-

parametru, ci a unui instrument comparativ, care să nu fie în sine o limbă şi să poată fi (chiar şi aproximativ) exprimat în orice limbă, ce permite totuşi compararea a două structuri lingvistice despre care se presupune că, în sine, sunt incomensurabile. Acest instrument ar funcţiona pentru acelaşi motiv pentru care fiecare limbă se lămureşte în termenii proprii prin intermediul unui *principiu de interpretanţă*: limba naturală îşi serveşte sieşi drept meta-limbaj, prin intermediul acelui proces pe care Peirce *(cf.* Eco 1979, 2) îl numea *semioză nelimitată.*

A se vedea, de pildă, tabelul propus de Nida (1975: 75) pentru a da seamă de diferenţa semantică dintre o serie de verbe de mişcare *(cf.* fig. 17.1).

	run	walk	hop	skip	jump
1. one or another limb always in contact vs. no limb at times in contact	—	+	—	—	—
2. order of contact	1-2-1-2	1-2-1-2	1-1-1 or 2-2-2	1-1-2-2	not relevant
3. number of limbs	2	2	1	2	2

Fig. 17.1

Aici engleza îşi lămureşte sieşi că, dacă *to walk* înseamnă a te mişca sprijinind întotdeauna şi alternativ un picior sau celălalt pe pământ, *to hop* înseamnă a te mişca sprijinind în mod repetat numai unul din cele două picioare. De bună seamă, principiul de interpretanţă pretinde ca vorbitorul englez să lămurească ce înseamnă *limb* şi orice alt termen care apare în interpretarea expresiei verbale, unde e valabilă exigenţa impusă de Degerando în legătură cu analiza semantică infinită pe care o solicită un termen aparent primitiv precum *a umbla.* Însă o limbă, ca să spunem aşa, are întotdeauna încredere

că se vor găsi termeni mai puţin controversaţi, pentru a-i lămuri prin intermediul lor pe cei mai dificil de definit, fie şi prin conjecturi, hazardări sau aproximări.

Acest principiu e valabil şi pentru traducere. Italiana are, cu siguranţă, termeni practic sinonimi pentru a traduce *to run (correre)* şi *to walk (camminare), to dance (danzare)* şi *to crawl (strisciare)*[19], dar întâmpină dificultăţi în a găsi un sinonim pentru *to hop* (pe care dicţionarele îl redau prin „a sări pe un singur picior”), în vreme ce cu totul inadecvată e redarea lui *to skip,* care devine *saltellare, ballonzolare, salterellare*[20], neexprimând o mişcare prin care se sare de două ori pe un picior şi de două ori pe celălalt.

Şi totuşi, dacă nu ştim să definim *to skip,* ştim să definim termenii care îl interpretează, precum *limb, order of contact, number of limbs,* eventual ajutându-ne cu referiri la contexte şi circumstanţe, conjecturând că acel „contact” trebuie înţeles ca fiind un contact cu suprafaţa pe care se face mişcarea... Nu-i vorba de a avea la dispoziţie o limbă-parametru. Desigur, se presupune că în fiecare cultură există un sinonim pentru *limb* în sensul de „membru”, întrucât structura corpului omenesc este aceeaşi pentru întreaga specie, iar aceleaşi articulaţii ale membrelor îi permit, probabil, fiecărei culturi să distingă mâna de braţ, palma de degete, iar la degete o falangă, o falangină şi o falangetta (iar acest fapt ar fi valabil şi pentru o cultură care, urmându-l pe părintele Mersenne, ar fi dispusă să denumească fiecare por, fiecare circumvoluţiune a unei amprente digitale în parte). Însă, pornind încă o dată de la ceea ce e mai cunoscut pentru a ajunge la ceea ce e mai puţin cunoscut, se procedează prin „ajustări” succesive, astfel încât va fi posibil să se spună în italiană ce anume se întâmplă atunci când (în engleză) *John hops.*

Această posibilitate nu priveşte numai practicile de

19 Respectiv, „a alerga”, „a umbla”, „a dansa” şi „a se târî” *(n.t.).*

20 Echivalente, toate trei, cu românescul „a ţopăi” *(n.t.).*

traducere, ci şi posibilitatea de convieţuire a unui continent multilingv prin vocaţie. Problema culturii europene a viitorului nu rezidă în niciun caz în triumful poliglotismului total (acela care ar şti să vorbească toate limbile ar fi asemenea lui Funes el Memorioso al lui Borges, cu mintea ocupată de imagini fără număr), ci într-o comunitate de persoane care să poată surprinde spiritul, parfumul, atmosfera unui grai diferit. O Europă de poligloţi nu e o Europă de persoane care vorbesc în mod curent mai multe limbi, ci, în cel mai bun caz, de persoane care se pot întâlni vorbind fiecare în limba sa şi înţelegând-o pe a celuilalt, pe care totuşi n-ar putea-o vorbi fluent, iar înţelegând-o, fie şi cu greu, să înţeleagă „geniul", universul cultural pe care fiecare îl exprimă atunci când vorbeşte limba propriilor strămoşi şi a propriei tradiţii.

Darul lui Adam

Care era natura darului limbilor primit de apostoli? Citindu-l pe sfântul Pavel *(Corinteni* 1, 12-13) se poate presupune că e vorba de *glosolalie* (altfel spus, de darul de a se exprima într-o limbă extatică, pe care toţi o înţelegeau ca şi cum ar fi fost propria limbă). Însă în *Faptele Apostolilor 2* se povesteşte că, în ziua Cincizecimii, din cer s-a pogorât un vuiet, pe fiecare dintre ei s-au aşternut nişte limbi de foc, iar ei au început să vorbească în *alte* limbi – prin urmare, ar fi primit, dacă nu darul *xenoglosiei* (altfel spus, al poliglotismului), cel puţin pe acela al unui serviciu mistic de traducere simultană. Nu glumim: diferenţa nu-i puţin lucru. În primul caz, apostolilor li s-ar fi restituit posibilitatea de a vorbi limba sfântă pre-babelică. În cazul al doilea, le-ar fi fost acordată graţia de a regăsi în Babel nu semnul unei înfrângeri şi o rană de tămăduit cu orice preţ, ci cheia unei noi alianţe şi a unei noi concordii.

Nu vom încerca să pliem Sfânta Scriptură după scopurile noastre, cum imprudent au făcut atâţia protagonişti ai istoriei noastre. Istorie care a fost aceea a unui mit şi a unei speranţe. Dar pentru orice mit există şi

unul opus, desemnând o speranţă alternativă. Dacă istoria noastră nu s-ar fi mărginit la Europa, ci ar fi avut în vedere şi alte culturi, am fi găsit – la hotarele civilizaţiei europene, în secolele al X-lea şi al XI-lea – un alt mit, acela povestit de arabul Ibn Hazm *(cf.* Arnaldez 1981, Khassaf 1992a, 1992b).

Exista la început o limbă dată de Dumnezeu, graţie căreia Adam cunoştea esenţa lucrurilor, o limbă care prevedea câte un nume pentru fiecare lucru, fie el substanţă sau accident, şi câte un lucru pentru fiecare nume. Se pare însă că la un moment dat Ibn Hazm se contrazice, ca şi cum echivocitatea ar fi dată cu siguranţă de prezenţa unor omonime, însă o limbă ar putea fi perfectă chiar dacă ar cuprinde un număr infinit de sinonime, cu condiţia ca, deşi numind în mai multe moduri acelaşi lucru, să o facă întotdeauna într-un mod adecvat.

Fapt e că limbile nu pot să se fi născut prin convenţie, dat fiind că, pentru a le pune de acord regulile, oamenii ar avea nevoie de o limbă precedentă. Dar dacă această limbă exista, de ce trebuiau oamenii să se străduiască să construiască altele, întreprindere dificilă şi nejustificată? Pentru Ibn Hazm rămâne o singură explicaţie: limba originară *cuprindea toate limbile.*

Diviziunea ce a urmat (pe care, de altfel, Coranul o vedea ca pe un eveniment natural, şi nu ca pe un blestem, *cf.* Borst 1957-63, 1: 325) nu a fost provocată de inventarea unor limbi noi, ci de fragmentarea celei unice, care exista *ab initio* şi în care toate celelalte erau deja conţinute. De aceea, toţi oamenii sunt capabili să înţeleagă revelaţia coranică, în orice limbă ar fi exprimată. Dumnezeu a făcut Coranul să se pogoare în arabă numai pentru a-l face înţeles poporului său, şi nu pentru că această limbă s-ar bucura de vreun privilegiu particular. În orice limbă oamenii pot regăsi spiritul, suflul, parfumul, urmele poli-lingvismului originar.

Să încercăm să acceptăm această sugestie care ne vine de departe. Limba-mamă nu era o limbă unică, ci complexul tuturor limbilor. Poate că Adam nu a avut acest

dar, care îi fusese numai promis, iar păcatul originar a curmat lenta lui învăţare. Însă le-a rămas ca moştenire fiilor săi misiunea de a cuceri deplina şi împăcata stăpânire a Turnului Babel.

BIBLIOGRAFIE

Aarsieff, Hans, *From Locke to Saussure,* University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982 (trad. it. *Da Locke a Saussure,* II Mulino, Bologna, 1984).

Alessio, Franco, *Mito e scienza in Ruggero Bacone,* Ceschina, Milano, 1957.

Arnaldez, Roger, *Grammaire et theologie chez Ibn Hazm de Cordue,* Vrin, Paris, 1981.

Arnold, Paul, *Histoire des Rose-Croix et les origines de la Franc-Magonnerie,* Mercure, Paris, 1955 (trad. it. *Storia dei Rosa-Croce,* Bompiani, Milano, 1989).

Baltrusaitis, Jurgis, *La quete d'Isis. Essai sur la legende d'un mythe. Introduction a l'egyptomanie,* Flammarion, Paris, 1967 (trad. it. *La ricerca di Iside,* Adelphi, Milano, 1985).

Barone, Francesco, *Logica formale e logica trascedentale,* Edizioni di „Filosofia", Torino, 1964.

Bassi, Bruno, „Were It Perfect, Would It Work Better? Survey of a language for cosmic intercourse", în Roberto Pellerey (coord.), *Le lingue perfette,*1992, pp. 261-l70.

Bausani, Alessandro, *Geheimund Universalsprachen: Entwicklung und Typologie,*Kohlhammer, Stuttgart, 1970 (trad. it. *Le lingue inventate,* Ubaldini, Roma, 1974).

Benjamin, Walter, „Die Aufgabe des Ubersetzers", în *Schriften,* Suhrkamp, Franhfurt am Main, 1955 (trad. it. „II compito del traduttore", în *Angelus novus. Saggi e frammenti,* ed. a IX-a, Einaudi, Torino, 1962, pp. 37-50).

Bernardelli, Andrea, „II concetto di carattere universale nella «Encyclopedie»", în Roberto Pellerey (coord.), *Le lingue perfette,* 1992, pp. 163-172.

Bettini, Maurizio, „E Dio creo la fibra ottica”, în *La Repubblica,* 28 martie 1992.

Bianchi, Massimo L., *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz,* Edizioni dell’Ateneo, Roma, 1987.

Blasi, Giulio, „Stampa e filosofia naturale nel XVII secolo: l’«Abecedarium novum naturae» et «characteres reales» di Francis Bacon”, în Roberto Pellerey (coord.), *Le lingue perfette,* 1992, pp. 101-136.

Blavier, Andre, *Les fous litteraires,* Veyrier, Paris, 1982.

Bonerba, Giuseppina, „Comenio: utopia, enciclopedia e lingua universale”, în Umberto Eco *et al., La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea. Prima parte: dalle origini al rinascimento,* 1992, pp. 189-198.

Bora, Paola, „Introduzione”, în J.J. Rousseau, *Saggio sull’origine delle lingue,*trad. it. Einaudi, Torino, 1989, pp. VII-XXXII.

Borst, Arno, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen uber den Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Volker,* 6 vol., Hiersemann, Stuttgart, 1957-1963.

Brague, Remi, *Europe, la voie romaine,* Criterion, Paris, 1992.

Brekle, Herbert E, „The Seventeenth Century”, în Th.A. Sebeok (coord.), *Current Trends in Linguistics. XIII/I. Historiography of Linguistics,* Mouton, The Hague, Paris, 1975, pp. 277-382.

Brunet, Gustave (Philomeste Junior), *Les fous litteraires,* Gay et Douce, Bruxelles, 1880.

Burney, Pierre, *Les langues internationales,* PUF, Paris, 1966.

Busse, Winifred, Trabant, Jurgen (coord.), *Les Ideologues,* Benjamin, Amsterdam, 1986.

Buzzetti, Dino, Ferriari, Maurizio (coord.), *La grammatica del pensiero,* II Mulino, Bologna, 1986.

Calimani, Riccardo, *Storia dell’ebreo errante,* Risconi, Milano, 1987.

Calvet, Louis-Jean, *Les langues vehiculaires,* PUF, Paris, 1981.

Canto, Monique, „L'invention de la grammaire", în ***, *Le mythe de la langue universelle,* 1979, pp. 707-719.

Carreras y Artau, Joaquin, *De Ramon Llull a los modernos ensayos de formacion de una lengua universal,* Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Delegacion de Barcelona, Barcelona, 1946.

Carreras y Artau, Tomas, Carreras y Artau, Joaquin, *Historia de la filosofia espanola. Filosofos cristianos de los siglos XII al XV,* Real Academia de Ciencias Exactas, Fisicas y Naturales, Madrid, 1939.

Casciato, Maristella, Ianniello, Maria Grazia, Vitale, Maria (coord.), *Enciclopedism) in Roma barocca. Athanasius Kicher e il Museo del Collegio Romano tra Wunderkammer e museo scientifico,* Marsilio, Venezia, 1986. Cavalli-Sforza, Luigi Luca, „Reconstruction of Human Evolution: Bridging together genetic, archaeological, and linguistic data", în *Proceedings of the National Academy of Sciences USA,* 85, 1988, pp. 6002-6006.

Idem, „Gens, Peoples and Languages", în *Scientific American,* 265, 1991, pp. 104-110.

Cellier, L., *Fabre d'Olivet. Contribution a l'etude des aspects religieux du Romantisme,* Nizet, Paris, 1953.

Cenal, Ramon, „Un anonimo espafiol citado por Leibniz", în *Pensamiento,* VI, 2, 1946, pp. 201-203.

Cerquiglini, Bernard, *La naissance du francais,* PUF, Paris, 1991.

Chomsky, Noam, *Cartesian Linguistics. A chapterin the history of rationalistic thought,* Harper & Row, New York, 1966 (trad. it. „Linguistica cartesiana. Un capitolo di storia del pensiero linguistico", în *Saggi linguistici.. Filosofia del linguaggio: ricerche teoriche e storiche,* Boringhieri, Torino, 1969, pp. 4l-l28).

Clauss, Sidonie, „John Wilkins' «Essay toward a Real Character»: its place in the seventeenth-century episteme", în *Journal of the History of Ideas,* XLIII, 4,

1982, pp. 531-553.

Clulee, Nicholas H., *John Dee's Natural Philosophy,* Routledge and Kegan Paul, London, 1988.

Coe, Michael D.,*Breaking the Maya Code,* Thames and Hudson, London, 1992.

Cohen, Murray, *Sensible Worlds. Linguistic practice in England, 1640-1785,* The John Hopkins UP, Baltimore, 1977.

Corti, Maria, *Dante a un nuovo crocevia,* Le lettere (Societa dantesca italiana. Centro di Studi e documentazione dantesca e medievale. Quaderno 1), Libreria commissionaria Sansoni, Firenze, 1981. *Idem,* „Postille a una recensione", în *Studi medievali,* seria a III-a, XXV, 2, 1984, pp. 839-845. Cosenza, Giovanna, *Il linguaggio del pensiero come lingua perfetta,* teză de doctorat în semiotică, Universita di Bologna, 1984.

Couliano, Ioan P., *Eros et magie a la Renaissance,* Flammarion, Paris, 1984 (trad. it. *Eros e magia nel Rinascimento,* II Saggiatore, Milano, 1987).

Coumet, Ernest, „Mersenne: dictions nouvelles a l'infini", în *XVIIe siecle,* 109, 1975, pp. 3-32.

Couturat, Louis, *La logique de Leibniz d'apres des documents inedits,* PUF, Paris, 1901.

Idem, Opuscules et fragments inedits de Leibniz, Alean, Paris, 1903.

Couturat, Louis, Leau, Leopold, *Histoire de la langue universelle,* Hachette, Paris, 1903.

Idem, Les nouvelles langues internationales, Hachette, Paris, 1907.

Cram, David, „George Dalgarno on «Ars signorum» and Wilkins' «Essay»", în Ernst F.K. Koerner (coord.), *Progress in Linguistic Historiography* (Proceedings from the International Conference on the History of the Language Sciences, Ottawa, 28-31 august 1978), Benjamins, Amsterdam, 1980, pp. 113-121.

Idem, „Language Universals and Universal Language Schemes", în Klaus D. Dutz, Ludger Kaczmarek (coord.), *Rekonstruktion und Interpretation.*

Problemgeschichtlische Studien zur Sprachtheorie von Ockham bis Humboldt, Narr, Tubingen, 1985, pp. 243-258.

Idem, „J.A. Comenius and the universal Language Scheme of George Dalgarno", în Maria Kyralova, Jana Privratska (coord.), *Symposium Comenianum 1986. J.A. Comenius's Contribution to World Science and Culture* (Liblice, June 1986), Academia, Praha, 1989, pp. 181-187.

Dascal, Marcelo, *La semiologie de Leibniz,* Aubier-Montaigne, Paris, 1978.

De Lubac, Henry, *Exegese medievale,* Aubier-Montaigne, Paris, 1959.

De Mas, Enrico, *L'attesa del secolo aureo,* Olschki, Firenze, 1982.

De Mauro, Tullio, „A proposito di J.J. Becher. Bilancio della nuova linguistica", în *De homine,* 7-8, 1963, pp. 134-146.

Idem, Introduzione alia semantica, Laterza, Bari, 1965.

Demonet, Marie-Lucie, *Les voix du signe. Nature et origine du langage a la Renaissance (1480-1580),* Champion, Paris, 1992.

De Mott, Benjamin, „Comenius and the Real Character in England", în *Publications of the Modern Language Association of America,* 70, 1955, pp. 1068-1081.

Derrida, Jacques, *De la grammatologie,* Minuit, Paris, 1967 (trad. it. *Della grammatologia,* Jaka Book, Milano, 1969).

Idem, „Des tours de Babel", în *Psyche. Inventions de l'autre,* Galilee, Paris, 1987, pp. 203-217.

Di Cesare, Donatella, „Introduzione", în Wilhelm von Humboldt, *La diversita delle lingue,* Laterza, Roma, Bari, pp. XI-XCVI.

Dragonetti, Roger, „La conception du langage poetique dans «De vulgari eloquentia» de Dante", în *Romanica Gandensia,* IX (număr monografic despre *Aux frontieres du langage poetique. Etudes sur Dante, Mallarme et Valery),* 1961, pp. 690-706.

Idem, „Dante face a Nemrod”, în ***, *Le mythe de la langue universelle,* 1979, pp. 690-706.

Droixhe, Daniel, *La linguistique et l’appel de l’histoire (1600-1800),* Droz, Geneve, 1978.

Idem, „Langues meres, vierges folles”, în *Le genre humain,* martie, 1990, pp. 141-148.

Dubois, C.G., *Mythe et langage au XVIe siecle,* Ducros, Bordeaux, 1970.

Dupre, John, „Natural Kinds and Biological Taxa”, în *The Philosophical Review,* XC, 1, 1981, pp. 66-90.

Eco, Umberto, *II problema estetico in Tommaso d’Acquino,* ed. a II-a, Bompiani, Milano, 1970 (ed. I 1956).

Idem, Trattato di semiotica generale, Bompiani, Milano, 1975.

Idem, Lector in fabula, Bompiani, Milano, 1979.

Idem, Semiotica e filosofia del linguaggio, Einaudi, Torino, 1984.

Idem, „L’epistola XIII, l’allegorismo medievale, il simbolismo moderno”, în *Sugli specchi,* ed. a II-a, Bompiani, Milano, 1987 (ed. I 1985).

Idem, I limiti dell’interpretazione, Bompiani, Milano, 1990.

Eco, Umberto *et al., La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea. Prima parte: dalle origini al rinascimento,* fascicule de curs, catedra de semiotică, Universita di Bologna, 1990-1991.

Idem, La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea. Seconda parte:XVI-XVII secolo, fascicule de curs, catedra de semiotică, Universita di Bologna, 1991-1992.

Edighoffer, Roland, *Rose-Croix et societe ideale selon J.V. Andreae,* Arma Artis, Neuilly-sur-Seine.

Erba, Luciano, *L’incidenza della magia nell’opera di Cyrano de Bergerac* („Contributi al seminario di filologia moderna. Serie francese”, I), Vita e Pensiero, Milano, 1959.

Evans, Robert J.W., *Rudolf II and His World. A study in intellectual history (1576-1612),* Clarendon, Oxford,

1973.

Fabbri, Paolo, „La Babele felice «Babelix, Babelux (...) ex Babele lux»“, în Lorena Preta (coord.), *La narrazione delle origini,* ed. a II-a, Laterza, Roma, Bari, 1991, pp. 230-246.

Idem, „Elogio di Babele”, în *Sfera,* 33, 1993, pp. 64-67.

Fano, Giorgio, *Saggio sulle origini del linguaggio,* Einaudi, Torino, 1962 (ed. a II-a adăugită, *Origini e natura del linguaggio,* Einaudi, Torino, 1973).

Faust, Manfred, „Schottelius’ Concept of Word Formation”, în Horst Geckeller, Brigitte Schlieben-Lange, Jtirgen Trabant, Harald Weydt (coord.), *Logos semantikos,* vol. III, De Gruyter, Berlin, Gredos, New York, Madrid, 1981, pp. 359-370.

Festugiere, Andre-Jean, *La revelation d’Hermes Trismegiste,* 4 vol., Les belles lettres, Paris, 1944-1954 (ed. a III-a 1983, 3 vol.).

Fichant, Michel, Postfaţa la Gottfried W. Leibniz, *De l’horizon de la doctrine humaine,* Vrin, Paris, 1991, pp. 125-210.

Fillmore, Charles, „The Case for Case”, în Emmon Bach, Richard T. Harms (coord.), *Universals in Linguistic Theory,* Hoit, Rinehart and Winston, New York, pp. 1-88.

Formigari, Lia, *Linguistica ed empirismo nel Seicento inglese,* Laterza, Bari, 1970.

Idem, La logica del pensiero vivente, Laterza, Roma, Bari, 1977.

Idem, L’esperienza e il segno. La filosofia del linguaggio tra Illuminismo e Restaurazione, Editori Riuniti, Roma, 1990.

Foucault, Michel, *Les mots et les choses,* Gallimard, Paris, 1966 (trad. it. *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane,* Rizzoli, Milano, 1967).

Frank, Thomas, *Segno e significato. John Wilkins e la lingua filosofica,* Guida, Napoli, 1979.

Fraser, Russell, *The Language of Adam,* Columbia UP, New York, 1977.

French, Peter J., *John Dee. The world of an elizabethan magus,* Routledge and Kegan Paul, London, 1972.

Freudenthal, Hans A., *Lincos. Design of a language for cosmic intercourse. Part I,* North Holland, Amsterdam, 1960.

Fumaroli, Marc, „Hieroglyphes et lettres: la «sagesse mysterieuse des Anciens» au XVIIe siecle", în *XVIIe siecle,* XL, 1988, 158,1 (număr monografic despre *Hieroglyphes, images chiffrees, sens mysterieux),* pp. 7-21.

Gamkrelidze, Thomas V., Ivanov, Vyacheslav V, „The Early History of Languages", în *Scientific American,* 263, 1990, 3, pp. 110-116.

Garin, Eugenio, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina,* Le Monnier, Firenze, 1937.

Genette, Gerard, *Mimologiques. Voyage en Cratyle,* Seuil, Paris, 1976.

Genot-Bismuth, Jacqueline, „Nemrod, l'eglise et la synagogue", în *Italianistica,* IV, 1975, 1, pp. 50-76.

Idem, „Pomme d'or masquee d'argent": les sonnets italiennes de Manoel Giudeo (Immanuel de Rome), Paris, 1988 (inedit).

Gensini, Stefano, *Linguistica leopardiana. Fondamenti teoriei e prospettive politico-culturali,* II Mulino, Bologna, 1984.

Idem, II naturale e il simbolico, Bulzoni, Roma, 1991.

Gerhardt, Carl I. (coord.), *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz,* Weidemann, Berlin, 1875.

Giovannoli, Renato, *La scienza della fantascienza,* Bompiani, Milano, 1990.

Glidden, Hope H., „«Polygraphia» and the Renaissance Sign: the case of Trithemius", în *Neophilologus,* 71, 1987, pp. 183-195.

Gombrich, Ernst, *Symbolic Images,* Phaidon Press, London, 1972 (trad. it. *Immagini simboliche,* Einaudi, Torino, 1978).

Goodman, Feliciana, *Speaking in Tongues. A cross-cultural study of glossolalia,*Chicago UP, Chicago, 1972.

Goodman, Nelson, *Languages of Art,* Bobbs-Merril, Indianapolis, 1968 (trad. it. *I linguaggi dell'arte,* II Saggiatore, Milano, 1976).

Gorni, Guglielmo, *Lettera nome numero. L'ordine delle cose in Dante,* II Mulino, Bologna, 1990.

Granger, Gilles-Gaston, „Langue universelle et formalisation des sciences. Un fragment inedit de Condorcet", în *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications,* VII, 3, 1954, pp. 197-219.

Greenberg, Joseph H., „Language Universals", în Th.A. Sebeok (coord.), *Current Trends in Linguistics. III. Theoretical Foundations,* Mouton, The Hague, Paris, 1966, pp. 61-l12.

Idem (coord.), *Universals of Language,* MIT Press, Cambridge (MA), 1963.

Guzman de Rojas, Ivan, *Problematica logico-linguistica de la comunicacion social con el pueblo Aymara,* mimeo, Con los auspicios del Centro internacional de Investigaciones para el Desarrollo de Canada, s.d.

Hagege, Claude, „Babel: du temps mythique au temps du langage", în *Revue philosophique de la France et de l'etranger,* CUI, 168, 4, 1978 (număr monografic despre *Le langage et l'homme),* pp. 465-479.

Idem, Le souffte de la langue, Odile Jacob, Paris, 1992.

Haiman, John, „Dictionaries and Ecyclopedias", în *Lingua,* 50, 4, 1980, pp. 329-357.

Heilmann, Luigi, „J.J. Becher. Un precursore della traduzione meccanica", în *De homine,* 7-8, 1963, pp. 131-l34.

Hewes, Gordon W., *Language Origins: A bibliography*, Mouton, The Hague, Paris, 1975. *Idem,* „Implications of the Gestural Model of Language Origin for Human Semiotic Behavior", în Seymour Chatman, Umberto Eco, Jean-Marie

Klinkenberg (coord.), *A Semiotic Landscape – Panorama semiotique,* Mouton, The Hague, Paris, New York, 1979, pp. 1113-1115.

Hjelmslev, Louis, *Prolegomena to a Theory of Language,* University of Wisconsin Press, Madison, 1943 (trad. it. *I fondamenti della teoria del linguaggio,* Einaudi, Torino, 1968).

Hochstetter, Erich *et al, Herrn von Leibniz. Rechnung mit Nuli und Eins,* Siemens, Berlin, 1966 (trad. it. *Leibniz. Calcolo con zero e uno,* Etas Kompass, Milano, 1971).

Hollander, Robert, „Babytalk in Dante's Commedia", în *Idem, Studies in Dante,* Longo, Ravenna, 1980, pp. 115-129.

Idel, Moshe, „Hermeticism and Judaism", în Ingrid Merkel, Allen G. Debus (coord.), *Hermeticism and the Renaissance,* Folger Shakespeare Library-Associated UP, Washington, London, Toronto,- 1988a, pp. 59-78.

Idem, Kabbalah. New perspectives, Yale UP, New Haven, 1988b.

Idem, The Mystical Experience of Abraham Abulafia, State University of New York Press, Albany, 1988c.

Idem, Studies in Ecstasic Kabbalah, State University of New York Press, Albany, 1988d.

Idem, Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia, State University of New York Press, Albany, 1989.

Ivanov, Vyacheslav V., „Reconstructing the Past", în *Intercom* (University of California, Los Angeles), 15, 1, 1992, pp. 1-4.

Jacquemier, Myriem, „Le mythe de Babel et la Kabbale chretienne au XVIe siecle", în *Nouvelle revue du seizieme siecle,* 10, 1992, pp. 51-67.

Jespersen, Otto, „The Function of an International Auxiliary Language", în *Psyche,* 11, 4, 1931, pp. 4-15 (trad. it. „La funzione di una lingua internazionale ausiliare", în Edward Sapir, *Cultura, linguaggio, personalita,* Einaudi, Torino, 1972, pp. 37-53).

Johnston, Mark D., *The Spiritual Logic of Ramon Llull,* Clarendon, Oxford, 1987. Khassaf, Atiyah, *Simiya', jafr, 'ilm al-hurufe i simboli segreti („asrar") della scienza*

delle lettere nel sufismo, teză de doctorat în semiotică, Universita di Bologna, ciclul IV, 1992a.

Idem, „Le origini del linguaggio secondo i musulmani medievali", în Roberto Pellerey (coord.), *Le lingue perfette,* 1992, pp. 71-90.

Knowlson, James, *Universal Language Schemes in England and France, 1600-1800,* University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, 1975.

Knox, Dilwyn, „Ideas on Gesture and Universal Languages, c. 1550-l650", în John Henry, Sarah Hutton (coord.), *New Perspectives on Renaissance Thought,* Duckworth, London, 1990, pp. 101-136.

Kuntz, Marion L., *Guillaume Postel,* Nijhoff, The Hague, 1981.

La Barre, Weston, „Paralinguistics, Kinesics, and Cultural Anthropology", în Thomas A. Sebeok, Alfred S. Hayes, Mary C. Bateson (coord.), *Approaches to Semiotics,* Mouton, The Hague, 1964 (trad. it. „Paralinguistica, cinesica e antropologia culturale", în Thomas A. Sebeok, Alfred S. Hayes, Mary C. Bateson, *Paralinguistica e cinesica,* Bompiani, Milano, 1970, pp. 279-321).

Lamberti, Vitaliano, *Una voce per il mondo. Lejzer Zamenhof, il creatore dell'Esperanto,* Mursia, Milano, 1990.

Land, Stephen K., *From Signs to Propositions. The concept of form in the eighteenth-century semantic theory,* Longman, London, 1974.

Le Goff, Jacques, *La civilisation de l'Occident medieval,* Arthaud, Paris, 1964 (trad. it. *La civilta dell' Occidente medievale,* Sansoni, Firenze, 1969, Einaudi, Torino, 1981).

Leibniz, Gottfried W., *Opera omnia,* ediţie îngrijită de Ludovicus Dutens, De Tournes, Geneve, 1768.

Idem, Textes inedits de la Bibliotheque provinciale de Hanovre, ediţie îngrijită de Gaston Grua, PUF, Paris, 1948.

Idem, Scritti di logica, ediţie îngrijită de Francesco Barone, Zanichelli, Bologna, 1968.

Idem, Dai segno alle lingue. Profilo, testi, materiali,

ediţie îngrijită de Stefano Gensini, Marietti Scuola, Casale Monferrato, 1990.

Lepschy, Giulio C. (coord.), *Storia della linguistica, 2* vol., II Mulino, Bologna, 1990.

Lins Ulrich, *La dangera lingvo,* Bleicher-Eldonejo, Gerlingen, 1988 (trad. it. *La lingua pericolosa,* Tracc/ Edizioni, Piombino, 1990).

Llinares, Armand, *Raymond Lulle, philosophe de l'action,* PUF, Paris, 1963.

Lohr, Charles H., „Metaphysics", în Charles B. Schmitt, Quentin Skinner, Eckhard Kessler, Jill Kraye (coord.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy,* Cambridge UP, Cambridge, 1988, pp. 537-638.

Lo Piparo, Franco, „Due paradigmi linguistici a confronto", în Donatella Di Cesare, Stefano Gensini (coord.), *Le vie di Babele. Percorsi di storiografia linguistica (1600-1800),* Marietti Scuola, Casale Monferrato, 1987, pp. 1-9.

Losano, Mario G., „Gli otto trigrammi *(«pa kua»)* e la numerazione binaria", în Erich Hochstetter *et al., Hern von Leibniz. Rechnung mit Nuli und Eins,* Siemens, Berlin, 1966, pp. 17-38.

Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being,* Harvard UP, Cambridge, 1936 (MA) (trad. it. *La grande catena dell'essere,* Feltrinelli, Milano, 1966).

Maieru, Alfonso, „Dante al crocevia?", în *Studi medievali,* seria a II-a, XXIV, 2, 1983, pp. 735-748.

Idem, „II testo come pretesto", în *Studi medievali,* seria a III-a, XXV, 2, 1984, pp. 847-855.

Manetti, Giovanni, *Le teorie del segno nell'antichita classica,* Bompiani, Milano, 1987.

Marconi, Luca, „Mersenne e l'«Harmonie universelle»", în Roberto Pellerey (coord.), *Le lingue perfette,* 1992, pp. 101-136.

Marigo, Aristide, *„De vulgari eloquentia" ridotto a miglior lezione e commentato da A. Marigo,* Le Monnier, Firenze, 1938.

Marmo, Costantino, „I modisti e l'ordine delle parole:

su alcune difficolta di una grammatica universale", în Roberto Pellerey (coord.), *Le lingue perfette,* 1992, pp. 47-70.

Marrone, Caterina, „Lingua universale e scrittura segreta nell'opera di Kircher", în Maristella Casciato, Maria Grazia Ianniello, Maria Vitale, *Enciclopedismo in Roma barocca. Athanasius Kircher e il Museo del Collegio Romano tra Wunderkammer e museo scientifico,* Marsilio, Venezia, 1986, pp. 78-86.

Marrou, Henri I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique,* Boccard, Paris, 1958 (trad. it. *Sant Agostino e la fine della cultura antica,* Jaka Book, Milano, 1987).

Martinet, Andre, „Sur quelques questions d'interlinguistique. Une interview de Francois Lo Jacomoet Detlev Blanke", în *ZPSK,* 44, 6,1991, pp. 675-687.

Meillet, Antoine, *Les langues dans l'Europe nouvelle,* ed. a II-a, Payot, Paris, 1928 (ed. I 1918).

Idem, Apercu d'une histoire de la langue grecque, Hachette, Paris, 1930 (trad. it. *Lineamenti di storia della lingua greca,* Einaudi, Torino, 1976).

Mengaldo, Pier V., „Introduzione", în Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia,* Antenore, Padova, 1968, pp. VII-CII.

Idem, Introducere şi note la Dante Alighieri, „De vulgari eloquentia", în *Opere minori,* t. II, Ricciardi, Milano, Napoli, 1979.

Mercier Faivre, Anne-Marie, „«Le Monde Primitif» d'Antoine Court de Gebelin", în *Dixhuitieme siecle,* 24, 1992, pp. 353-366.

Merkel, Ingrid, Debus, Allen (coord.), *Hermeticism and the Renaissance,* Folger Shakespeare Library-Associated UP, Washington, London, Toronto, 1988.

Merker, Nicolao, Formigari, Lia (coord.), *Herder – Mondobbo. Linguaggio e societa,* Laterza, Roma, Bari, 1973.

Migliorini, Bruno, *Manuale di Esperanto,* Cooperativa Editoriale Esperanto, Milano, 1986.

Minkowski, Helmut, „Turris Babel. Miile anni di

rappresentazioni", în *Rassegna,* 16 (număr monografic despre Turnul Babel), 1983, pp. 8-88.

Monnerot-Dumaine, Marcel, *Precis d'interlinguistique generale,* Maloine, Paris, 1960.

Mongomery, John W., *Cross and the Crucible. Johann Valentin Andreae,* Nijhoff, The Hague, 1973.

Mugnai, Massimo, *Astrazione e realta. Saggio su Leibniz,* Feltrinelli, Milano, 1976.

Nardi, Bruno, *Dante e la ricerca medievale,* Laterza, Roma, Bari, 1942 (retip. 1985).

Nicoletti, Antonella, „Sul'e tracce di una teoria semiotica negii scritti manzoniani", în Giovanni Manetti (coord.), *Leggere i „Promessi sposi",* Bompiani, Milano, 1989, pp. 325-342.

Idem, „Et... balbutier en langue allemande des mots de paradis. A la recherche de la langue parfaite dans le «Divan occidental-oriental» de Goethe", în Roberto Pellerey (coord.), *Le lingue perfette,* 1992, pp. 203-226.

Nida, Eugene, *Componential Analysis of Meaning. An introduction to semantic structures,* Mouton, The Hague, Paris, 1975.

Nocerino, Alberto, „Platone o Charles Nodier: le origini della moderna concezione del fonosimbolismo", în Roberto Pellerey (coord.), *Le lingue perfette,* 1992, pp. 173-202.

Nock, Arthur D. (coord.), *Corpus Hermeticum,* 4 vol., Les belles lettres, Paris, 1945-1954.

Noth, Winfried, *Handbuch der Semiotik,* Metzler, Stuttgart, 1989.

Idem, Handbook of Semiotics, Indiana UP, Bloomington, 1990 (ediţie nouă, revăzută şi adăugită).

Olender, Maurice, *Les langues du Paradis,* Gallimard – Seuil, Paris, 1989 (trad. it. *Le lingue del paradiso,* II Mulino, Bologna, 1990).

Idem, „L'Europe, ou comment echapper a Babel", în *L'infini,* 42, 1993.

Ormsby-Lennon, Hugh, „Rosicrucian Linguistics: Twilight of a renaissance tradition", în Ingrid Merkel, Allen

Debus (coord.), *Hermeticism and the Renaissance,* Folger Shakespeare Library-Associated UP, Washington, London, Toronto, 1988, pp. 311-341.

Ottaviano, Carmelo, *L'„Ars Compendiosa" de Raymond Lulle,* ed. a II-a, Vrin, Paris, 1981 (ed. I 1930).

Pagani, Ileana, *La teoria linguistica di Dante,* Liguori, Napoli, 1982.

Pallotti, Gabriele, „Scoprire cio che si crea: l'ebraico-egiziano di Fabre d'Olivet", în Roberto Pellerey (coord.), *Le lingue perfette,* 1992, pp. 227-246.

Paolini, Monica, *Il teatro dell'eloquenza di Giulio Camillo Delminio. Uno studio sulla rappresentazione della conoscenza e sulla generazione di testi nelle topiche rinascimentali,* teză de licenţă în semiotică, Universita di Bologna, anul academic 1989-1990.

Parret, Herman (coord.), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics,* De Gruyter, Berlin, New York, 1976.

Pastine, Dino, *Juan Cramuel: probabilismo ed enciclopedia,* La Nuova Italia, Firenze, 1975.

Peirce, Charles S., *Collected Papers,* 8 vol., Harvard UP, Cambridge MA, 1931-1958.

Pellerey, Roberto, *Le lingue perfette nel secolo dell' utopia,* Laterza, Roma, Bari, 1992a.

Idem, „La Cina e il Nuovo Mondo. II mito dell' ideografia nella lingua delle Indie", în *Belfagor,* XLVII, 5, 1992b, pp. 507-522.

Idem, „L'«Ars signorum» de Dalgarno: une langue philosophique", în Roberto Pellerey (coord.), *Le lingue perfette,* 1992, pp. 147-162.

Idem, L'azione del segno. Formazione di una teoria della pragmatica del segno attraverso la storia della teoria della percezione e della determinazione linguistica nella filosofia moderna, teză de doctorat în semiotică, Universita di Bologna, ciclul V, 1993.

Idem (coord.), *Le lingue perfette,* număr triplu monografic din *Versus. Quaderni di studi semiotici,* 61-63, 1992.

Pfann, Elvira, „II tedesco barocco”, în Umberto Eco *et al., La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea. Seconda parte: XVI-XVII secolo,* 1992, pp. 215-229.

Pingree, David (coord.), *Picatrix. The latin version,* Warburg Institute, London, 1986.

Platzek, Ehrard W, „La combinatoria lulliana”, în *Revista de filosofia,* 12, pp. 575-609, şi 13, pp. 125-165, 1953-1954.

Poli, Diego, „La metafora di Babele e le *«partitiones»* nella teoria grammaticale irlandese *dell«Auraceipt na n-Eces»“,* în Diego Poli (coord.), *Episteme* („Quaderni linguistici e filologici. IV: in ricordo di Giorgio Raimondo Cardona”), Universita di Macerata, 1989, pp. 179-198.

Poliakov, Leon, „Reves d’origine et folie de grandeurs”, în *Le genre humain* (număr monografic despre *Les langues megalomanes),* martie 1990, pp. 9-23.

Pons, Alain, „Les langues imaginaires dans le voyage utopique. Un precurseur, Thomas Morus”, în *Revue de litterature comparee,* 10, 1930, pp. 592-603.

Idem, „Le jargon de Panurge et Rabelais”, în *Revue de litterature comparee,* 11, 1931, pp. 185-218.

Idem, „Les langues imaginaires dans le voyage utopique. Les grammairiens, Vairasse et Foigny”, în *Revue de litterature comparee,* 12,1932, pp. 500-532.

Idem, „Les langues imaginaires dans les utopies de l’age classique”, în ***, *Le mythe de la langue universelle,* 1979, pp. 720-735.

Porset, Charles, „Langues nouvelles, langues philosophiques, langues auxiliaires au XIXe siecle. Essai de bibliographie”, în *Romantisme,* IX, 25-26, 1979, pp. 209-215.

Prieto, Luis J., *Messages et signaux,* PUF, Paris, 1966 (trad. it. *Lineamenti di semiologia,* Laterza, Bari, 1970).

Prodi, Giorgio, *Le basi materiali della significazione,* Bompiani, Milano, 1977.

Proni, Giampaolo, „La terminologia scientifica e la precisione linguistica secondo C.S. Peirce”, în Roberto

Pellerey (coord.), *Le lingue perfette,* 1992 pp. 247-260.

Quine, Willard V.O., *Word and Object,* MIT Press, Cambridge (MA), 1960 (trad. it. *Parola e oggetto,* II Saggiatore, Milano, 1970).

Radetti, Giorgio, „II teismo universalistico di Guglielmo Postel", în *Annali della Regia Scuola Normale Superiore di Pisa,* II, V, 4, 1936, pp. 279-295.

Rastier, Francois, *Ideologie et theorie des signes,* Mouton, The Hague, Paris, 1972.

Recanati, Francois, „La langue universelle et son «inconstance»", în ***, *Le mythe de la langue universelle,* 1979, pp. 778-789.

Reilly, Conor, *Athanasius Kircher, S.J., Master of Hundred Arts,* Edizioni del mondo, Wiesbaden, Roma, 1974.

Rey-Debove, Josette, *Etude linguistique et semiotique des dictionnaires francais contemporains,* Klincksieck, Paris, 1971.

Risset, Jacqueline, *Dante ecrivain,* Seuil, Paris, 1982 (trad. it. *Dante scrittore,* Mondadori, Milano, 1984).

Rivosecchi, Valerio, *Esotismo in Roma barocca. Studi sul Padre Kircher,* Bulzoni, Roma, 1982.

Rosiello, Luigi, *Linguistica illuminista,* II Mulino, Bologna, 1967.

Rossi, Paolo, *„Clavis Universalis". Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz,* Ricciardi, Milano, Napoli, 1960 (ed. a II-a, II Mulino, Bologna, 1983).

Russell, Bertrand, „The Object Language", în *An Enquiry into Meaning and Truth,* Allen and Unwin, London, 1940, pp. 62-77.

Sacco, Luigi, *Manuale di crittografia,* ed. a III-a actualizată şi adăugită, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma, 1947.

Salmon, Vivian, *The Works of Francis Lodwick,* Longman, London, 1972.

Salvi, Sergio, *Le lingue tagliate,* Rizzoli, Milano, 1975.

Samarin, William J., *Tongues of Men and angels. The*

religious language of pentecostalism, Macmillan, New York, 1972.

Sauneron, Serge, *Les pretres de l'ancien Egypte,* Seuil, Paris, 1957.

Idem, L'ecriture figurative dans les textes d'Esna (Esna VIII), IFAO, Le Caire, 1982, pp. 45-59.

Schank, Roger, Abelson, Robert P., *Scripts, Plans, Goals, and Understanding: An inquiry into human knowledge structure,* Erlbaum, Hillsdale, 1977.

Schilpp, Arthur (coord.), *The Philosophy of Rudolf Carnap,* Cambridge UP, London, 1963 (trad. it. *La filosofia di Rudolf Carnap,* II Saggiatore, Milano, 1974).

Scholem, Gershom *etal, Kabbalistes chretiens* („Cahiers de l'Hermetisme"), Albin Michel, Paris, 1979.

Scolari, Massimo, „Forma e rappresentazione della Torre di Babele", în *Rassegna,* 16, 1983 (număr monografic despre Turnul Babel), pp. 4-7.

Sebeok, Thomas A., *Communication Measures to Bridge Ten Millennia,* raport tehnic pentru Office of Nuclear Waste Isolation, Batelle Memorial Institute, Columbus, 1984.

Secret, Francois, *Les kabbalistes chretiens de la Renaissance,* Dunod, Paris, 1964 (ed. a II-a, Arche, Milano, 1985).

Serres, Michel, *Le systeme de Leibniz et ses modeles mathematiques,* PUF, Paris, 1968.

Sevorskin, Vitalij (coord.), *Reconstructing Languages and Cultures* (Abstract and materials from the First International Interdisciplinary Symposium on Language and Prehistory, Ann Arbor, november 1988), 1989.

Shumaker, Wayne, *The Occult Sciences in the Renaissance,* University of California Press, Berkekey, 1972.

Idem, Renaissance Curiosa, Center for medieval and early renaissance studies, Binghamton (NY), 1982.

Simone, Raffaele, „Introduzione", în *Grammatica e logica di Port-Royal,* Ubaldini, Roma, 1969, pp. VI-L.

Idem, „Seicento e Settecento", în Giulio C. Lepschy

(coord.), *Storia della linguistica,* vol. II, II Mulino, Bologna, 1990, pp. 313-395.

Slaughter, Mary, *Universal Languages and Scientific Taxonomy in the Seventeenth Century,* Cambridge UP, London, Cambridge, 1982.

Sottile, Grazia, *Postel: la vittoria della donna e la concordia universale,* teză de licenţă, Universita di Catania, Facultatea de Ştiinţe Politice, anul universitar 1983-l984.

Stankiewicz, Edward, „The Dithyramb to the Verb in Eighteenth and Nineteenth Century Linguistics", în Dell Hymes (coord.), *Studies in History of Linguistics,* Indiana UP, Bloomington, 1974, pp. 157-190.

Steiner, George, *After Babel,* Oxford UP, London, 1975 (trad. it. *Dopo Babele. II linguaggio e la traduzione,* Sansoni, Firenze, 1984).

Stephens, Walter, *Giants in those days,* University of Nebraska Press, Lincoln, 1989.

Stojan, Petr E., *Bibliografio de Internacia Lingvo,* Tour de l'Ile, Geneve, 1929.

Strasser, Gerhard F., *Lingua universalis. Kryptologie und theorie der Universalsprachen im 16. Und 17. Jahrhundert,* Harrassowitz, Wiesbaden, 1988.

Sturlese, Rita, Introducere la Giordano Bruno, *De umbris idearum,* Olschki, Firenze, 1991, pp. VII-LXXVII.

Tagliagambe, Silvano, *La mediazione linguistica. II rapporto pensiero – linguaggio da Leibniz a Hegel,* Feltrinelli, Milano, 1980.

Tavoni, Mirko, „La linguistica rinascimentale", în Giulio C. Lepschy (coord.), *Storia della linguistica,* vol. II, II Mulino, Bologna, 1990, pp. 169-312.

Tega, Walter, *„Arbor scientiarum". Sistemi in Francia da Diderot a Comte,* II Mulino, Bologna, 1984.

Thorndike, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science,* 8 vol., Columbia UP, New York, 1923-1958.

Tornitore, Tonino, *Scambi di sensi,* Centro scientifico torinese, Torino, 1988.

Trabant, Jurgen, *Apeliotes, oder der Sinn der Sprache,* Fink, Munchen, 1986.

Van der Walle, Badouin, Vergote, Joseph, „Traduction des «Hieroglyphica» d'Horapollon", în *Chronique d'Egypte,* 35-36, 1943, pp. 38-89 şi 199-239.

Vasoli, Cesare, „Umanesimo e simbologia nei primi scritti lulliani e mnemotecnici del Bruno", în Enrico Castelli (coord.), *Umanesimo e simbolismo,* Cedam, Padova, 1980, pp. 251-304.

Idem, L'enciclopedismo del seicento, Bibliopolis, Napoli, 1978.

Idem, „Per la fortuna degli «Hieroglyphica» di Orapollo", în Marco M. Olivetti (coord.), *Esistenza, mito, ermeneutica* („Archivio di filosofia", I), Cedam, Padova, 1980, pp. 191-200.

Viscardi, Antonio, „La favella di Cacciaguida e la nozione dantesca del latino", în *Cultura neolatina,* II, 1942, pp. 311-314.

Waldman, Albert (coord.), *Pidgin and Creole Linguistics,* Indiana UP, Bloomington, 1977.

Walker, Daniel R, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella,* Warburg Institute, London, 1958.

Idem, „Leibniz and Language", în *Journal of the Warburg and Courtauld Institute,* XXXV, 1972, pp. 249-307.

White, Andrew D., *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom,* Appleton, New York, 1917.

Whorf, Benjamin L., *Language, Thought, and Reality,* MIT Press, Cambridge (MA), 1956 (trad. it. *Linguaggio, pensiero e realta,* Boringhieri, Torino, 1970).

Wirszubski, Chaim, *Pico della Mirandola's Encouter with Jewish Mysticism,* Harvard UP, Cambridge (MA), 1989.

Worth, Sol, „Pictures Can't Say «Ain't»", în *Versus. Quaderni di studi semiotici,* 12, 1975, pp. 85-105.

Wright, Robert, „Quest for Mother Tongue", în *The atlantic monthly,* 276, 4, 1991, pp. 39-68.

Yaguello, Mariana, *Les fous du langage,* Seuil, Paris,

1984.

Yates, Frances, „The Art of Ramon Lull. An approach to it trough Lull's theory of the elements", în *Journal of the Warburg and Courtauld Institute,*XVII, 1954, pp. 115-173 (în prezent în *Idem, Lull and Bacon. Collected essays I,* Routledge and Kegan Paul, London, 1982, pp. 9-77).

Idem, „Ramon Lull and John Scotus Erigena", în *Journal of the Warburg and Courtauld Institute,* XXIII, 1960, pp.1-44 (în prezent în *Idem, Lull and Bacon. Collected essays I,* Routledge and Kegan Paul, London, 1982, pp. 78-l25). *Idem, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition,* Routledge and Kegan Paul,

London, 1964 (trad. it. *Giordano Bruno e la tradizione ermetica,* ed. a II-a, Laterza, Roma, Bari, 1983).

Idem, The Art of Memory, Routledge and Kegan Paul, London, 1966 (trad. it. *L'arte della memoria,* Einaudi, Torino, 1972).

Idem, The Rosicrucian Enlightenment, Routledge and Kegan Paul, London, 1972 (trad. it. *L'illuminismo dei Rosa-Croce,* Einaudi, Torino, 1976).

Idem, The Occult Philosophy in the Elizabethan Age, Routledge and Kegan Paul, London, 1979 (trad. it. *Cabala e ocultismo nell'eta elisabettiana,* Einaudi, Torino, 1982).

Idem, Lull and Bruno. Collected essays I, Routledge and Kegan Paul, London, 1982.

Yoyotte, Jean, „Jeux d'ecriture. Sur une statuette de la XIXe dynastie", în *Revue d'egyptologie,* 10, 1955, pp. 84-89.

Zambelli, Paola, „II «De Auditu Kabbalistico» e la tradizione lulliana del rinascimento", *în Atti dell Accademia Toscana di Scienze e Lettere „La Colombaria",* XXX, 1965, pp. 115-246.

Zinna, Alessandro, *Glossematica dell'esperanto,* comunicare inedită la College de France, Paris, 1993. Zoli, Sergio, „L'oriente in Francia nell'eta di Mazzarino. La teoria preadamitica di Isaac de la Peyrere e il libertinismo del Seicento", în *Studi filosofici,* II..X-XI, 1991, pp. 65-84. ***, *Le mythe de la langue universelle,* număr dublu

monografic din *Critique,* 1979, 387-388.